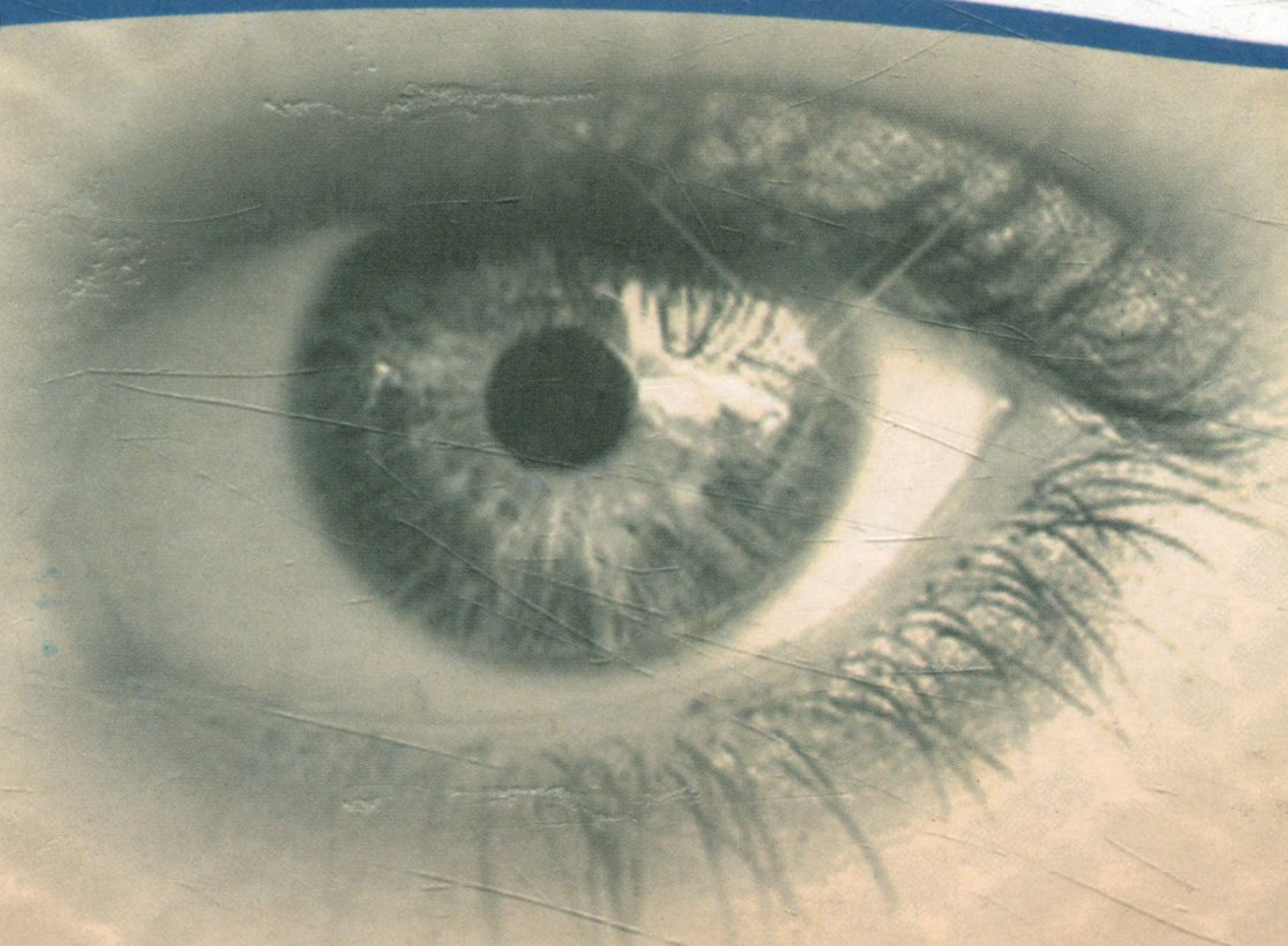
الفلسفة الخلقية والعلم

نظرة نقدية


دكتور

سنـــاء خضر



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع

الفلسفة الخلقية والعلم

(نظـرة نقـديـة)

فهرست الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

خضر ، سناء

الفلسفة الخلقية والعلم – نظرة نقدية / د. سناء خضر – ط٢. –

الإسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، ٢٠٠٨م.

١٧× ٢٤ سم

أ – العنوان

الناشـــر : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــوان : بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد ـ مساكن دربالة – فيكتوريا ـ الإسكندرية

تليفـــاكس : ٠٠٢٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ (٢خط)

الرقم البريدى : ٢١٤١١ ـ الإسكندرية ـ جمهورية مصر العربية

E_mail : dwdpress@yahoo.com

Website : www.dwdpress.com

رقم الإيداع : ٧٩٦٤ / ٢٠٠٧

الترقيم الدولى : 977 – 327- 620 - 1

الفلسفة الخلقية والعلم

نظرة نقدية

دكتورة

سناء خضر

الطبعة الأولى

٢٠٠٩ م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهـــداء

إلى كـل عقـل يـسعى إلى العلـم والمعرفـة

إلى كـل نفـس تطـوق إلى القـيم الأخلاقيـة

إلى كـل إنـسان يـسعى للانعتـاق والحريـة

بـــــالعلم والأخـــــــلاق

د . سناء خضر

المقـــدمة

مقدمة

يتناول هذا البحث العلاقة بين القيم الأخلاقية والعلم، وهل للعلم قيمه الخاصة البعيدة كل البعد عن القيم الإنسانية المعروفة أم لا؟

ولذلك يعتبر هذا الموضوع من الموضوعات شديدة الأهمية والمعقدة Scalirous فى نفس الوقت ... وتبدو أهميتها من كونها إشكالية العصر الراهن، فنحن اليوم فى أمس الحاجة للتذكير بالقيم الإنسانية فى ثوبها الأخلاقى، وذلك حتى لا تغيب فى عالم زاخر بالتقدم العلمى والتكنولوجى، والتطورات المتراكمة فى مجالات متعددة مثل الاتصال والمعلوماتية والصناعة (تكنولوجيا التصنيع والتسليح) ولأن التذكير بالقيم، هو تذكير بوجود الإنسان ككائن حى عاقل وقيمى فى نفس الوقت.

كما يبدو تعقيد هذا الموضوع فى عدم القدرة على الاحتفاظ بجانبى العلم والأخلاق، أو فى مسألة التضحية بأحدهما ليبقى الآخر وفى هذا – من وجهة نظرنا – جور وتعدى على جزء هام من مكونات الإنسان العقلية (العلم) أو الروحية (الأخلاق).

ولكن مما يخفف من حدة الصعوبة ويبسط هذا التعقيد، وجود الجانب التوفيقى، الذى يحاول – جاهداً – أن يجعل من العلم والأخلاق نسيجاً واحداً وعلاقة حميمة لا تنفصل، ولا يمكن أن يتم ذلك بطريقة (تلفيقية) أو دون تفكير thoughtless بل يحتاج هذا إلى أعمال العقل ووجود طريقة فى التفكير Thoughtway تؤدى إلى الإمساك بجذور المشكلة، والتعرف على أطرافها ثم البحث عن (الاتصال الوجودى) بين فعل العقل mind act وفعل النفس Soul act حتى لا تضيع الذات فى مقابل المجموع، ولا تخبو الأنا Self وسط موجات التقدم العلمى المتلاحقة، وتضيع الرؤية الصحيحة للألوان، وتبدو

الظلال وكأنها واقع حقيقى ووحيد، ويتم بذلك اختزال الإنسان فى أحد طرفى وجوده فى حالة من حالات استلاب الأنا.

ولذلك سوف يكون مدار البحث فى هذه المشكلة قائم على عدة موضوعات، وذلك لما لها من أهمية وفائدة كبيرة لبحث هذه المشكلة، بل هى بمثابة الممهد والباحث عن الجذور لاستخلاص أصل المشكلة. وقد تكون – فى نفس الوقت – نتيجة للمشكلة.

١ – **الفصل الأول (الحضارة بين المعنى والمضمون)** تناولنا فيه : معنى الحضارة – وماهية الثقافة وعلاقتها بالحضارة – وجهى الحضارة – الحضارة والعقل – الحضارة والعلم – الحضارة والأخلاق – نشأة الحضارة – موقف من الحضارة.

وهنا يلتحم مع كل هذه العناصر سؤال هام هو : هل الحضارة هى حضارة العقل (العلم) أم حضارة الروح (الأخلاق)؟ ولذلك فإن مدخلنا فى دراسة الحضارة – وما ينطوى عليه من رؤية للعلم كأساس للحضارة هو مدخل طبيعى لهذا البحث.

٢ – **الفصل الثانى (الأخلاق – دراسة فى الفكر الأخلاقى)** تناولنا فيه : تعريف الأخلاق – الخير والشر كمقولتان أخلاقيتان – القيمة فى الأخلاق – خصائص القيم – الأخلاق فى صورتها النهائية – (أهمية الأخلاق – المبدأ الأساسى فى الأخلاق والمثل الأعلى – الأخلاق وعلاقتها بأوجه الحياة الأخرى – مهمة الأخلاق وغايتها) – مشكلات الأخلاق – أنواع الأخلاق – الإنسان فى الفلسفة الخلقية – الأخلاق والضمير – أخلاق العقل والسعادة.

٣ – **الفصل الثالث (العلم – دراسة فى قيمة العلم)** تناولنا فيه : مفهوم العلم – حديث عن العقل والعلم – مسلمات العلم وأصناف العلوم – التفكير العلمى

لغته ونماذجه – سمات العلم ووظيفته – العلم والمنهج – نشأة العلوم الطبيعية – قيمة الغلم.

٤ – **الفصل الرابع (التقدم العلمى – المفهوم والمحتوى)** تناولنا فيه : مفهوم التقدم – التكنولوجيا وعلاقتها بالعلم والسحر والجمال والاشتراكية – التقدم العلمى ونمازجه – آثار التقدم العلمى – التقدم العلمى بين التأييد والمعارضة.

ولا شك أن التقدم العلمى هو المرآة التى يتبلور فيها العلم فى صورة إنجازات وكشوفات علمية، من شأنها تغيير المسار وسرعة الحركة عن طريق قفزات Leaps إلى عالم أكثر رحابة ولكنه أشد تعقيداً كما سنرى ..

٥ – **الفصل الخامس (الاتفاق بين العلم والأخلاق)** تناولنا فيه : بداية المشكلة – الارتباط بين العلم والأخلاق (أشكال ونمازج) – علاج المشكلة – العلم والأخلاق غند العلماء – العلم والأخلاق فى الفن والأدب – وأغلى من العلم.

وهذا الموضوع مع موضوع الفصل السادس هو أساس الدراسة ومناط البحث.

٦ – **الفصل السادس (الاختلاف بين العلم والأخلاق)** تناولنا فيه : العلم فى قفص الاتهام باختلافه مع الأخلاق – الاختلاف بين العلم والأخلاق أشكال ونمازج – التقدم وأزمة الإنسان – الإنسان فى المجتمع الصناعى – العلم دمار أم سلام.

٧ – **الفصل السابع (المادة والروح – المثل العليا وأخلاق العلم)** تناولنا فيه : توضيح الفروق بين المادية والروحانية فى إطار مذهب تغليب المادية – الثنائيات (مادة – روح) – المثل العليا (المثل الأعلى – المثل العليا فى العلم مثل الوفاق، التآلف، احترام الحرية، الانفتاح – نتائج المثل العليا.

٨ ـ **الفصل الثامن (بانوراما الفكر النفعي والوضعي في علاقتهما بالأخلاق)** تناولنا فيه : الفكر النفعي في علاقته بالأخلاق ـ الفكر الوضعي في علاقته بالأخلاق ـ وارتباطهما بالعلم ارتباطاً شديداً) وبالتالي كانت رؤيتهما في أخلاق العلم رؤية ينبغي التوقف عندها، والتوصل إلى مضمونها.

٩ ـ **الفصل التاسع (العلم بين الفلسفة والدين)** تناولنا فيه : العلم والفلسفة ـ الترابط بين العلم والفلسفة ـ الانفصال بين العلم والفلسفة ـ العلم والدين.

١٠ ـ **الفصل العاشر (الحرية الإنسانية ـ المعنى والتطبيق)** تناولنا فيه : الحرية الإنسانية كمعنى وقيمة ـ تطبيقات على الحرية ـ مسئولية العالم المخترع تجاه الأخلاق.

١١ ـ **الفصل الحادى عشر والأخير (آليات حل مشكلة التنافر بين العلم والأخلاق)** تناولنا فيه : أسباب المشكلة ـ آليات حل المشكلة ـ التحدى العلمي التكنولوجي العربي اليوم ـ قوانين الطبيعة عند هوبز وعلاقتها بالسلام.

وفي نهاية هذا البحث تحدثنا عن النتائج المستخلصة من هذا البحث والتي نرجو أن تكون لها الأهمية الكبيرة في علاج مشكلة من مشكلات حياتنا المعاصرة. وأن تكون لبنة في بناء أنماط جديدة من الحلول والمقترحات ووسائل العلاج.

والله الموفق ،،

الفصل الأول

الحضارة بين المعنى والمضمون

معنى الحضارة Civilization

هى كلمة ترجع إلى عهد حديث نسبياً، صحيح أن اللغة العربية، واللغات الأوربية قد عرفت اللفظ منذ عهد بعيج، ولكن هذا اللفظ لم يتخذ معنى محدداً، إلا بعد أن نشأت الدراسة الخاصة المعروفة باسم تاريخ الحضارة فأدت إلى استبعاد كثير من معانيه، مثل التثقيف والتهذيب والزرع والتربية النباتية[١].

إذن فلكل شعب من الحضارة نصيب، أى لكل شعب قدراً معيناً من التنظيم الداخلى لحياته.

ويرى د. فؤاد زكريا : أن الصعوبة فى إدراك العلاقة بين الحضارة Culture والمدنية Civilization فآراء المفكرين فى هذا الموضوع قد تباينت أشد التباين، فذهب بعضهم إلى أن الحضارة تتميز عن المدنية، فالعلاقة الوحيدة التى يمكن تصورها بين المجتمع والحضارة هى علاقة تداخل بين المجالين.

وذهب فريق آخر إلى أن اللفظين مترادفان يقرب كلاً منهما من الآخر، ولا سبيل إلى وضع حد فاصل بينهما وهذا ما يؤيده د. فؤاد زكريا[٢].

وهناك رأى آخر[٣] : يرى أن الحضارة Civilization بمعنى ما مرادفة للثقافة إلا أن هذين اللفظين لا يدلان عند العلماء على معنى واحد، فبعضهم يطلق لفظ الثقافة على تنمية العقل والذوق، والبعض يطلق على نتيجة هذه التنمية، أى على مجموع عناصر الحياة ومظاهرها فى مجتمع من المجتمعات، وهنا يمكن إطلاق لفظ الثقافة على مظاهر التقدم العقلى وحده، وهى ذات طابع فردى، وإطلاق لفظ الحضارة على مظاهر التقدم العقلى والمادى معاً، وهى ذات طابع اجتماعى.

والحضارة هى الاحتكام إلى العقل[٤] فى قبول ما يقبله الناس، وفى رفض ما يرفضونه. وهذا الاحتكام إلى مقاييس العقل وحده، قد يظهر فى صور

تختلف باختلاف العصور، فربما ظهر فى السياسة أو مجال الحرب أو التشريع أو العلوم الطبيعية. وهذه المجالات ما هى الا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد هو أن يكون الحكم للمنطق العقلى وحده، فهذه العقلانية هى الماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها.

فإذا نظرنا إلى أثينا بركليز وبغداد المأمون وفلونسا آل مديتشى وباريس فولتير، فلا نخطئ فيها جميعاً هذه الصفة البارزة، وهى أن قبول الأشياء أو رفضها لم يكن قائماً على عواطف الحب والكراهية والرضى والسخط ولا التقاليد الموروثة قياماً أعمى، بل كان القبول والرفض قائمين على حكم العقل ومنطقه.

والحضارة تعنى التقدم عند البرت اشفيتسر (٥). فالحضارة هى بذل الجهد من أجل التقدم، وكلمة التقدم هنا هى التى تهمنا بمعنى أن تجىء الخطوة التالية من خطوات الطريق تقدماً نحو الهدف الأخير بالنسبة للخطوة السابقة.

وعلى سبيل المثال : نجد أن الكيمياء والبيولوجيا وعلوم النفس والاقتصاد والاجتماع وغيرهم من فروع العلم ليست اليوم كما كانت بالأمس وهذا الاختلاف هو الذى يتحتم فيه أن تكون حصيلة الأمس أفقر من حصيلة اليوم. أما التقدم فى الآداب والفنون فكلمة التقدم بالنسبة إليها ليست بذات معنى.

ولكن الحقيقة (عندنا) أن مسألة التقدم لا تقاس بالكم فقط بل بالكيف أيضاً. فهناك مسائل أدبية جديدة، وقضايا طرحت على الساحة الفنية ومدارس لم تكن لها وجود من قبل. ولكنها لها دوراً كبيراً فى تشكيل الرؤى الجمالية العصرية وهذا ما غاب عن د. زكى نجيب محمود فى عرضه لقضية التقدم.

وهكذا نجد أن اشفيتسر (٦) يحاول إيجاد نظرة إلى العالم ككل. فيقول أن أعظم الواجبات الملقاة على عاتق الروح هو إيجاد نظرة إلى العالم تقيها جذور كل الأفكار والمعتقدات، وألوان النشاط المتصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول

إلى الأفكار والمعتقدات التى هى أسس الحضارة عامة إلا بالحصول على نظرة إلى العالم تتفق مع الحضارة.

والحضارة أيضاً من الكلمات العسيرة[٧] أو تعنى لغة سكنى الحضر أو الحاضرة مقابلة للبداوة فقد قال الشاعر:

ومن تكن الحضارة أعجبته   فأى رجال بادية ترانا

وفى عصرنا الحاضر اتسعت الكلمة اتساعاً كبيراً فهى تؤدى ما تؤديه كلمة **Culture** فى اللغات الأوروبية وتؤدى معنى آخر هو **Civilization** غير أن الباحثين يميلون إلى أن تكون الثانية مقابلة لكلمة (المدنية) التى شاعت فى العصر الحديث.

إن الحضارة لا تعدو أن تكون جماع ما تواضع عليه الناس من أمور وأحوال ومفاهيم ورثوها عن آبائهم وأسلافهم، أو نشأت استجابة لحاجة من حاجات العصر، وجملة هذه الأشياء إنما يؤلف نظاماً حضارياً يبدو جلياً فى سلوك الفرد أو الجماعات.

والحضارة أيضاً تمثل أمراً مركباً من حقلين كما يرى "طيب تيزينى" هى المدنية والثقافة، فالحقل الأول منهما يتجسد فى الإنتاج المادى بكل ما تشتمل عليه هذه اللفظة من تجليات بدءاً من أبسط عملية فى الإنتاج المادى السلعى، وانتهاءاً بأكثر النظم المعلوماتية، وما بعد المعلوماتية تقصداً. أما الحقل الثانى فيتعلق بالبيئة السوسيوثقافية والنفسية الموازية لذلك الإنتاج المادى المترابطة معه والمؤثرة فيه[٨].

إذن فالحضارة بصورة عامة[٩] هى التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على السواء، فما هى مقوماتها؟ أول مقوماتها أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير والناشئة عن الكفاح فى الوجود، وإيجاد

الظروف المواتية للجميع فى الحياة قدر الإمكان. مطلب يطلب لنفسه من ناحية، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحياً وأخلاقياً.

ويتناول البحث فى الحضارة الحديث عن الإنجازات(١٠) التى حققها الإنسان منذ ملايين السنين، وأهمها التطورات التى لحقت بالإنسان نفسه على صعيد جسم الإنسان ووعيه لنفسه، والعالم الذى نعيش فيه. ويتناول البحث فى الحضارة الحديثة غزو الإنسان للفضاء وتفتيت الذرة ومجمل الاكتشافات العلمية والتكنولوجية وإنجازات الإنسان الفنية والجمالية ونظرة الإنسان إلى نفسه وطريقة تعامله مع الآخرين..

ولكن من الصعب إدراك المعنى البعيد لمصطلح الحضارة دون العودة إلى حياة الإنسان الأولى التى لم تكن لتختلف عن حياة الحيوانات المتوحشة، حيث كان يعيش الإنسان الأول فى الكهوف، وقبل ذلك فوق الأشجار. وتعتبر اللغة هى أحد الإنجازات الإنسانية الكبرى، فهى بمثابة محطة كبرى من المحطات الرئيسية فى تاريخ الحضارة الإنسانية، إلا أن الإنجاز الأهم هو "العقل الإنسانى نفسه" وهو الذى يرتبط باللغة ارتباطاً جدلياً فلقد تطور العقل بتطور اللغة والحضارة التى هى خلاصة المكتسبات والإنجازات الإنسانية يختلف باختلاف المراحل التاريخية.

وفى هذه التعريفات – من وجهة نظرنا – حلاً للمشكلة، ففى التعريف يكمن العلاج، وفى التعريف تمحى الإشكالية فكيف، نعتمد على التقدم المادى فقط والحضارة نفسها تعنى بالجانبين المادى والروحى. فكما أن الإنسان يتكون من جسد (مادى) ونفس (روحانية) فلا يمكن حركة أو حس أو فكر للإنسان بدونهما فكذلك الحضارة ..

ماهية الثقافة وعلاقتها بالحضارة

الثقافة بمعناها الواسع : العلم والفن والدين، ليست فى نهاية الأمر غير رسالة أخلاقية تتمثل على التوالى فى الحق والجمال والخير أو بعبارة جامعة فى ترقية الإنسان فكرياً وعاطفياً واجتماعياً(١١).

والجواب عن سؤال ما الثقافة؟ لا يطلب لذاته وإنما يطلب لأجل غاية تتجاوزه، وتتعالى عليه، ذلك أننا سريعاً ما نصطدم بواقعة تكثر التعاريف لنا. إن مطلبنا ليس بالهين ولا باليسير، فلقد قررت فئة أننا نحيا حالة انشطار ثقافى، وانقسام حضارى أهم ملامحه ازدواجية اللغة والهوية، وأكدت فئة أخرى فى المقابل أننا نمر بمرحلة (مسخ ثقافى) أشاروا إليه بمصطلح التثاقف **acculturation** أهم سماته استعارتنا للذاكرة الغربية ولمفاهيم إبداعها وتصورها للكون والإنسان(١٢).

ويعرف ليفى ستراوس الثقافة تعريفاً أولياً بأنها ما ينضاف إلى الطبيعة فالطبيعة هى كل ما نجده فينا بالوراثة والثقافة فى المقابل هى كل ما ينحدر عن التقليد الخارجي، هى فى كلمة حكمة العادات والمهارات التى يتلقاها الإنسان بوصفه فرداً فى مجموعة(١٣).

ويستخدم مصطلح الثقافة والحضارة بمعان متداخلة، والبعض يساوى بينهما، فى حين أن البعض الآخر يفرق بينهما على أساس أن الثقافة تشير إلى ما هو عقلى، فى حين أن الحضارة تشير إلى ما هو مادى. وإذا كانت الحضارة هى الثقافة الأكثر تقدماً، فإن هذا يجعلها أوسع من العمران **Civility** وهو جانب من الحضارة، أو فرع من فروعها، ويمكن القول أن ابن خلدون هو الذى أسسه، وبنى صرحه.

كذلك تختلف الحضارة عن التمدين urbaivty وهى الكلمة التى فضلها جرجى زيدان عندما وضع عنواناً لكتابه (تاريخ التمدين الإسلامى) [١٤].

وهى كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها التى يخلقها المجتمع من خلال سبر التاريخ. بمعنى أكثر تحديداً، فإنه من المعتاد التمييز بين الثقافة المادية (أى الآلات والخبرة فى ميدان الإنتاج) والثقافة الروحية (أى المنجزات فى مجال العلم والفن والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية) ومن هنا فإن الحضارة نتاج نشاط الجماهير [١٥].

وجهى الحضارة

الحضارة مزدوجة الطبيعة : فهى تحقق نفسها فى سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة وثانياً على نوازع الإنسان. فدعوى التحضر لا تصدق إلا بالاعتراف بهذا التميز بين ما هو جوهرى للحضارة وما ليس كذلك [١٦].

وإذا كان هذا هو حال الحضارة أى أنها من ناحية تحقق نفسها فى سيادة العقل على قوى الطبيعة، ومن ناحية أخرى على نوازع الإنسان، لكن لابد أن تكون هناك سيادة للعقل حتى لا يستخدم الناس القوة التى أعطتهم إياها السيطرة على الطبيعة ضد بعضهم البعض [١٧].

وهذا يقودنا إلى القرن الثامن عشر فعند رجال النزعة العقلية الذين تناولوا كل شىء بالعقل ورغبوا فى تنظيم كل شىء فى الحياة عن طريق العقل – نجد تعبيراً قوياً عن العقيدة القائلة: بأن العنصر الجوهرى فى الحضارة هو الفكر، صحيح أنهم بدأوا يتأثرون بالإنجازات الحديثة فى ميدان الكشف والاختراع، ونسبوا إلى الجانب المادى من الحضارة أهمية مناسبة، لكنهم رغم ذلك رأوا أنه من البين بنفسه أن العنصر الجوهرى القيم فى الحضارة هو العنصر الروحى.

ومن هنا تركز اهتمامهم فى المقام الأول على التقدم الروحى للناس وللإنسانية، وكانوا يؤمنون بالإنسانية – إيماناً راسخاً متفائلاً كل التفاؤل[١٨].

وهنا يمكننا القول أن الحضارة ذات قطبين:
- روح ← أخلاق ومثل
- مادة ← تقدم علمى

والحرية المادية ترتبط بالحرية الروحية[١٩] ارتباطاً وثيقاً فى الحضارة وتفترض إناساً أحراراً، لأن بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة وتصنع، ولكن من المحزن (كما يرى المؤلف) أن الحرية والقدرة على التفكير كلتيهما تتضاءل اليوم عند الناس..

ومن المهم التنويه إلى أنه لا وجود للفردانية[٢٠] فى الحضارة لأن حياتنا الروحية اليوم كلها تجرى مجراها فى داخل المنظمات فمن الطفولة فصاعداً يمتلئ عقل الإنسان بفكرة النظام إلى حد أن يفقد إحساسه بفردانيته، ولا يفكر إلا بروح الجماعة الذى ينتسب إليها هو وزملائه.

والسؤال الأخير هنا هل الحضارة مقصورة على جنس معين؟[٢١]

يعلمنا التاريخ أن جميع الأعراق البشرية مؤهلة للحضارة، وأن اختلاف الحضارات لا يعود إلى اختلاف الأجناس والأعراق، وإنما يعود إلى جملة من العوامل المتنوعة والمتغايرة بتغاير الظروف التاريخية.

وقد بنت شعوب كثيرة على الأرض حضارتها ورسمت لوحاتها الخاصة على المسرح الإنسانى، وقد ترجم التاريخ حياة تلك الحضارات، وبالرجوع إلى تاريخ الحضارات المقارن نجد أن مختلف حضارات الإنسانية

قد ادعت لنفسها أنها مركز العالم، بناء على تصورات ميتافيزيقية مختلفة باختلاف الحضارات.

وقد ارتبط ذلك بمدى اقتراب الفكر البشرى من نمط التفكير الكونى الطبيعى أو ابتعاده عنه. غير أن التمركز الذى حدث مع ما عرف بالحضارة الغربية أخذ أبعاداً خطيرة لكونه تجلى بتمركز كلى على الذات، وضعت فيه الذات الغربية على قمة الهرم الكونى. ومن بين هذه التمركزات[٢٢]:

١- **تمركز لاهوتى** نهض على ميتافيزيقا يمتزج فيها فعل الإنسان بفعل الله.

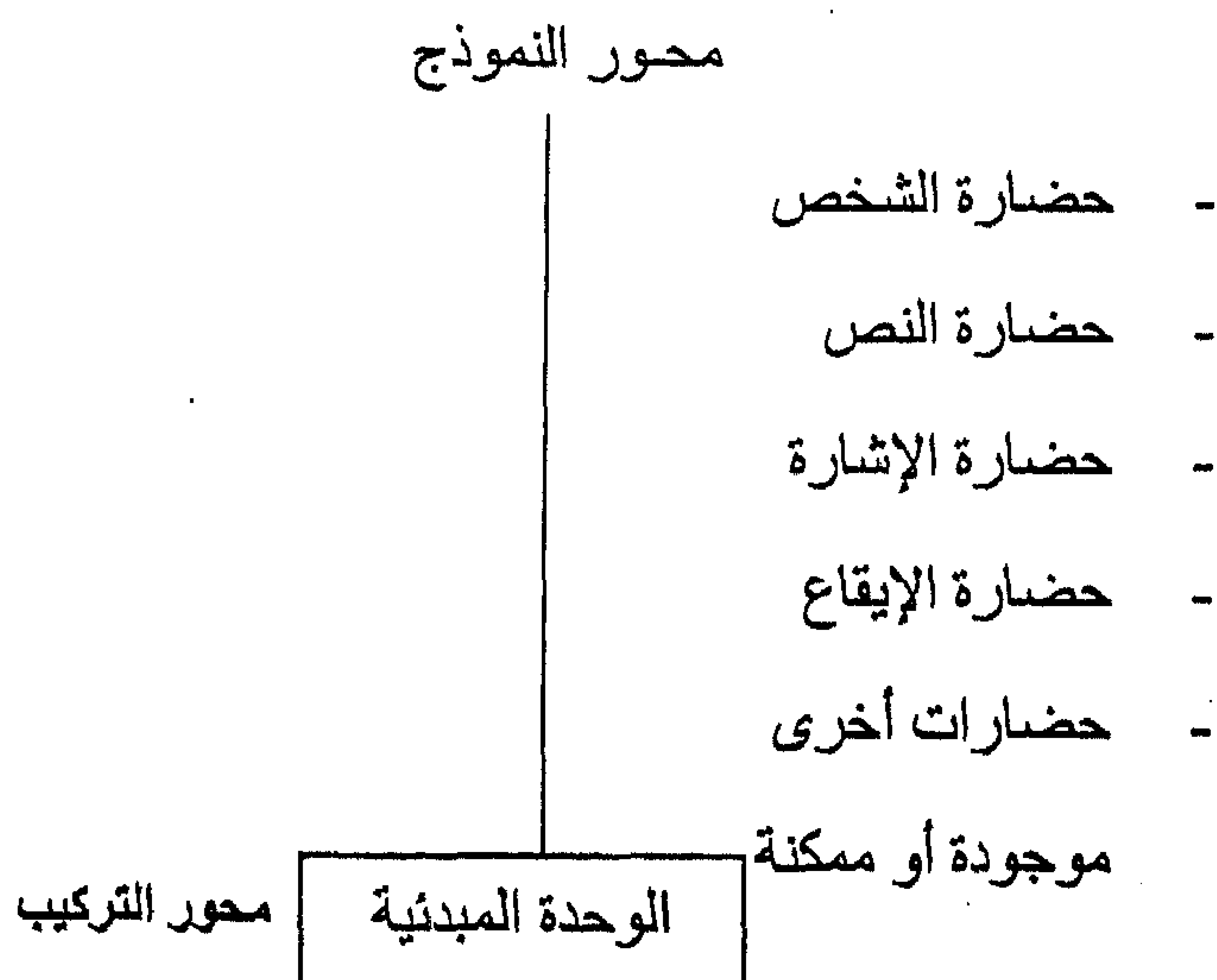
٢- **تمركز عقلانى أو تمركز اللوغوس Logos** وهو العقل الكلى الذاتى المرجع الذى يحكم العالم بوصفه المصدر الوحيد لكل معرفة.

٣- **تمركز صوتى** يمنح الكلام المباشر أسبقية وأفضلية على الكتابة.

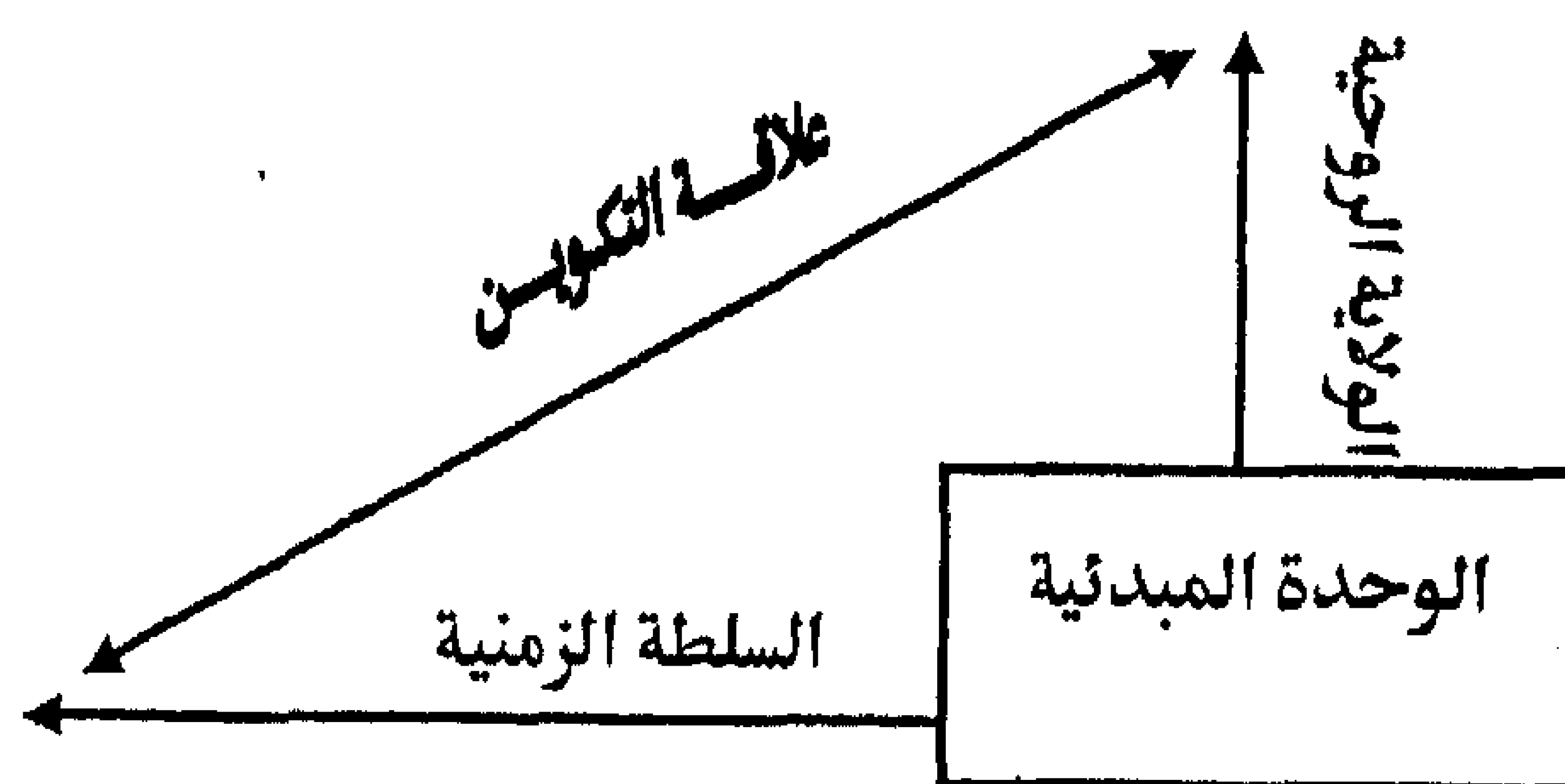
٤- **تمركز ضوئى أو شمسى** ينهض على استعارة الضوء والظل (الظهور والخفاء) ويصور تاريخ الميتافيزيقا على أنه رسالة فى الضوء، ويقدم الحقيقة بوصفها شمساً ساطعة.

وهذه التمركزات وسواها ميزت كل مذهبيات الفكر الميتافيزيقى الغربى ومنهجياته.

ومما لاشك فيه أن الوحدة المبدئية[٢٣] مصدراً لنشوء التعددية الحضارية، كما تكون فى الوقت نفسه قاعدة للتناغم بينها ويوضح الرسم التالى المقصود من ذلك :



والحضارة : بنية ونسق، فهى بنية لأنها تتكون من عناصر وعلاقات تقوم بين هذه العناصر، وهى نسق لأنها تبدو وحدة كلية متناسقة ومتناغمة ومتماسكة. إذا افترضنا أن هذا القول يصلح تعريفاً للحضارة، فإننا نجد أنه لايحدد المصدر الحضارى للحضارة. وقد ينطبق على مجتمع كالمجتمع الأمريكى، رغم أنه لا يمثل حضارة، ولا يكشف تطوره الهائل عن إرث حضارى وللتعرف على الوحدة المبدئية نوضح الرسم التالى :



وفى النهاية يمكن القول : أن للحضارة قيمة بالغة فهى المميز الرئيسى بين الإنسان والحيوان، بمعنى أن الإنسان يعد كائناً حضارياً له تاريخه الحضارى والثقافى عكس الحيوان والثقافة لابد وأن تستند إلى أبعادها السياسية حتى تضمن الاستمرار والاتصال[٢٤].

الحضارة والعقل

من أبرز جوانب النظرة العقلانية أن ترد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، فلا يفسر المرض مثلاً إلا بالجراثيم التى أحدثته ولا يعلل المطر إلا بظروف المناخ، والنظرة العقلانية تنظر إلى الواقع كما هو. على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية إلى الكون هو حب الإنسان للمعرفة، فالعقلانى ذو نهم نحو المعرفة بالحقائق والطبائع والعلل.

سلطان العقل إذن هو مدار القياس لدرجات الحضارة فقل لى كم عقلت أمة فى تدبيرها لأمورها، أقول لك كم صعدت فى مدارج التحضر وأقول سلطان العقل ولا أقول مضاء الإرادة وفعلها[٢٥]

وهذا القول يؤكد لنا أن النظرة العقلانية ترفض تدخل الذات أو العواطف أو الأهواء الشخصية، والتى من شأنها أن تجعل من الموضوعى ذاتي ومن المطلق نسبى ومن الثابت متغير.

كما أن هناك فرقاً بين الإرادة والعقل، لأن العقل قد يؤيد فكرة، وتكون الإرادة فى نفس الوقت متخاذلة متكاسلة عن تحقيق الفكرة. والعقل موضوعى والإرادة نسبية تابعة للشخص، والعقل تجريدى والإرادة متعلقة بأمور أخرى..

واسبينوزا يرى أن الحضارة عقلية[٢٦]. وقد كانت نظرته الكونية تصنوف فوق أخلاقى، وما الأخلاق عنده إلا مرحلة فى تطور اللامادى.. وهو لا يدرك الحضارة على أنها أخلاقية بل عقلية فقط..

وينطبق هذا أيضاً على الحضارة العربية فإذا أردنا لفكرنا العربي أيديولوجية، فإن تلك الأيديولوجية لابد أن يكون شعارها تقديس العقل، ويكون محورها السعى إلى التنوير بكل قوة وجهد – ولابد أن تكون قضيتنا الكبرى تغيير الواقع بحثاً عن الأفضل، وليس مجرد تفسير الواقع وتبريره. فإذا اعتمد الفرد على التفسير والتبرير فإنه سيكون مقلداً وليس مبدعاً سيكون فكره خالياً من الأيديولوجية ولا أساس له(٢٧)..

ومن هنا يتضح لنا قيمة العقل فى تكوين الفكر الذى هو المولد الشرعى للحضارة فتوليد الحضارة هى شأن عقلى.

الحضارة والعلم

كأن العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث، ولم يكن العلم وحده هو الذى أعاد إلى أوربا الحياة، بل أن هناك مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة شعلتها إلى الحياة الأوربية(٢٨).

والباحثون الغربيون أنفسهم يقررون بدين حضاراتهم لهذا الشرق وحسبنا أن نشير فى هذا المقام إلى كتابين الأول كتبه فالتر بيركرت (الثورة الشرقية – الأثر الشرق أدنونى فى الثقافة اليونانية فى العصر البدائى الأول).

The Orientalizing Revolution : Near Eastern influence on Greek culture in The early Archaic Age.

والكتاب الثانى كتبه مارتن برنال (أثينا السوداء : الجذور الأفروأسيوية للحضارة الكلاسيكية).

Black Athena : The Afroasiatic Roats of Classical Civilization : Volum - the Fabrication of Ancient.

والكتاب الثانى يبين فيه برنال جذور الحضارة الكلاسيكية ويردها إلى الأصول الأفروأسيوية – ويعنى بها على وجه التحديد : حضارات بلاد النيل والشام والرافدين، حيث جدبت وبشكل منظم منذ القرن الثامن عشر بدواعى عرقية وعنصرية[٢٩].

والدليل على ذلك (رينهارت ماى) الألمانى الذى يؤلف فى مصادر هيدجر المخبوءة والتأثيرات الأسيوية الشرقية فى أعماله ١٩٨٩ و(هارولد كاود) الأمريكى الذى يكتب عن جاك ديريدا والفلسفة الهندية و(غرهام باركس) الذى يحرر كتابا يجمع فيه جملة أبحاث تناقش علاقة نيتشه بالفكر الأسيوى، ويحمل عنوان (نيتشه والفكر الأسيوى) إلى جانب (جاك غورى) فى كتابه الموحى (الشرق فى الغرب)، وكتاب (فريد دالميير) ما وراء الاستشراق: مقالات فى الحوار عبر الثقافات..

لقد كانت الحضارة الإنسانية عبر العصور وباختلاف الأماكن، وعلى تنوع صناعها نتاج شراكة إنسانية غير مباشرة أسهمت كل أمة منها بمقدار، إلى أن بلغت ما بلغته فى عصرنا الحاصر. لا لصدام الحضارات ونعم للشراكة المعرفية[٣٠].

ومن هنا نجد أن للحضارة جوانب علمية تتمثل فى انتقال العلم من البلدان الأكثر تقدماً إلى الأقل تقدماً أو للحضارة جانبها الفكرى الذى يرتبط بتقدم الفكر (كالفكر الفلسفى مثلاً).

ولهذا فإن أوربا[٣١] لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها وابتداءً من عصر النهضة نحو تحقيق (مبدأ التنوير) بحيث وجدنا ثقافة أوربية تختلف فى أساسها، ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى.

ويرى د. عاطف العراقى[٣٢]: أن السعى نحو نظام ثقافى عربى جديد لا يعد شيئاً صعباً. فهناك العديد من الأفكار التى نادى بها مفكرون كبار فى

العصر الحديث على امتداد مساحة العالم العربى من المشرق إلى المغرب. والمهم هو الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعاً حياً نعيشه.. فهل يمكن أن نقلل من أفكار تنويرية هامة عند الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين وزكى نجيب محمود فى مصر. وعند مالك بن نبى فى الجزائر وعبدالرحمن الكواكبى فى سوريا وغيرهم من مفكرين كانت لهم رؤيتهم المستقبلية ..

هذه الرؤية المستقبلية والأفكار التنويرية لا شك أنها تبدأ من العقل والعلم وتنتهى إلى الثقافة بكافة أنشطتها.

الحضارة والأخلاق

ماذا تعنى بأن الحضارة التزام أخلاقى؟ نعنى أنها ليست مجرد حضارة إنتاج واستهلاك. فهذه لا تستحق أن نطلق عليها لفظ حضارة. فلم يعد يكفى أن يقتنى المرء الحضارة اقتناء الأمر الذى يمكن أن يؤدى إلى متعة بحته، ويؤدى إلى ضيق الأفق والرضا الكاذب عن النفس[٣٣].

وهنا نجد أن الأمر لا يقف عند حد الامتلاك المتجدد للحضارة، ولا يجوز له أن يقف عند هذا الحد، فالحضارة قبل كل ذلك وبعده التزام أخلاقى. إن مثل هذه الحضارة هى وحدها التى يمكن أن تكون جسراً عبر الحدود بين الحضارات الأخرى . وفى ظل التسامح الذى توفره الحضارة نتاج للمرء وحرية التفكير[٣٤].

والحضارة[٣٥] – كما يرى البعض – لا تقدم على طلب اللذة إلا لتكون أداة وقاية تسمو عليها. ولا ينشرها الإنسان غاية قصوى لكل فعل يأتيه، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة، ولكن الحضارة الإنسانية قد اقتضت أن تقوم الأفعال

الإنسانية على أساس من البذل والإيثار – وإن لم تطمع فى إلغاء الأنانية من حياة الإنسان مطلقاً.

ولو كانت اللذة هى الغاية القصوى من وجودنا لكان علينا أن ننشدها فى كل مظانها، وأن نلتمس المزيد منها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولو فعلنا ذلك لنجمت عنه آلام. ولقد رأينا كيف انتهى الذين استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً، وإلى الانتحار حيناً آخر. والواقع أن إباحة اللذات لا يكون فى عرف الأخلاق إلا وسيلة لتحقيق غايات أكرم بالفرد والإنسانية أو لأنها لا تتعارض مع مطالبة السامية ومثله العليا.

والمقصود من القول السابق هو انغماس الأفراد فى اللذات المادية والجسدية الملموسة . وقد نسوا وتجاهلوا وجود لذات أخرى نفسية كالاستمتاع (بالجمال والحب والطبيعة) ولذات أخرى عقلية (كالاستمتاع بالتأمل وخصوبة الفكر وتوالد الأفكار الجديدة فهى كالميلاد الجديد) فكل هذه الأشياء لا تدعو إلى الزهد أو الانتحار بل تدعو إلى الحياة والاستمرار والبقاء من وجهة نظرنا.

وهذه المشكلة[٣٦] ليست وليدة العصر فهى مشكلة قديمة وجديدة، والمشكلة فى عصرنا الحاضر فى الحقيقة المؤلمة وهى: تراجع حضارة السلوك تراجعاً بعيد المدى أمام الحضارة الشيئية. وقد أكد ***Behrendt*** هذه الحقيقة عندما أشار إلى الخطر الحقيقى الذى يهدد الإنسان المعاصر يكمن فى أن قدرته على تشكيل ذاته على المستوى الفردى والجماعى قد تراجع خلف قدرته على تشكيل بيئته تشكيلاً مادياً، وتأكيداً لهذا المعنى جاء قول مالك بن نبى "إن الحضارة تنتهى عندما تفقد فى شعورها معنى الإنسان".

إذن فالتصور الأخلاقى للحضارة[٣٧] هو التصور الوحيد الذى يمكن تبريره. لكن أين الطريق الذى يمكن أن يؤدى بنا من البربرية إلى المدنية؟ وهل هناك طريق إلى ذلك أبداً؟.

والتصور غير الأخلاقى للحضارة يجيب عن هذا السؤال بالنفى. فعنده أن كل أعراض الانحلال هى أعراض شيخوخة، والحضارة، شأنها شأن أية عملية نمو، لابد أن تبلغ نهايتها بعد مرور الزمان. ولهذا فليس لدينا ما نعمله غير أن نسلم بأن أسباب هذا الانحلال هى أسباب طبيعية تماماً.

وعلينا بالتالى أن نفعل ما فى وسعنا للإفادة من ظاهرة شيخوختها هذه الأليمة، التى تشهد بأن الحضارة تفقد تدريجياً طابعها الأخلاقى.

نشأة (إنتاج) الحضارة

أن النظرة الكونية المتفائلة الأخلاقية تتعاون مع الأخلاق فى إنتاج الحضارة، ولن تستطيع واحدة منهما بمفردها أن تؤدى هذا الدور[٣٨]. كما أن للفرد دور هام فى نشأة الحضارة[٣٩].

ويقول محمد جمال باروت[٤٠] أن شكل تاريخ الحضارات والمقارنة بينها هو الموضوع الأساسى للأنثربولوجيا (علم الأناسه)[*] وقد تكون هذا العلم تدريجياً فى إطار سيطرة الغرب على العالم ومركزته حوله. كما تحمل الأنثربولوجيون الكلاسيكيون أدلاء (علميين) للاستعمار.

ولم يشرع هذا العلم[٤١] يفك ارتباطه بالسيطرة الاستعمارية إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وتفكيك الاستعمار القديم، ونشوء الأمم المتحدة. وقد شكل إعلان الجمعية العمومية للأمم المتحدة فى جلستها الخامسة والثلاثين ١٩٩٨ تخصيصها لعام ٢٠٠١ عاماً دولياً للحوار ما بين الحضارات، حافزاً أساسياً لنقل موضوع حوار الحضارات والثقافات فى عالم تشتد (عولمته) الشاملة من حدود الاختصاص الأنثربولوجى إلى فضاء واسع من المثقفين والسياسيين والمفكرين.

مع العلم بأن موضوع حوار الحضارات يطرح طائفة معقدة من المشكلات، والقضايا تتخطى قضايا الاتصال الثقافى نفسه.

ومما لاشك أن هناك وسائل لانتقال الحضارة[٤٢]، كما أن هناك مجرى للحضارة. وقد كان عصر النهضة[٤٣] هو عصر التغيرات الحضارية .. فكل ما يميز هذه الفترة التى تقع ما بين ١٣٠٠ و ١٦٠٠ على وجه التقريب هو حدوث تغيرات حضارية هامة فيها لا ظهور مدينة كانت مختفية تماماً.

وقد كان الأساس الاقتصادى لهذه التغيرات هو ازدهار مدن من جنوب أوربا، وخاصة إيطاليا فى تجارتها مع الشرق. فقد بلغت مدن البندقية وميلانو درجة عظيمة من الثراء وتوافر لها من أسباب القوة ما يمكنها من إحداث تغيير حاسم فى أسلوب حياة الأوربيين فما هى الخصائص الرئيسية لهذا الأسلوب:

أ ــ الاهتمام بالإنسان وأطلق على هذه الحركة الثقافية أسم النزعة الإنسانية **Humanism** وهى مشتقة من اللاتينية، وتعنى أصلاً الإنسانية ثم استعملها شيشرون للتعبير عن دراسة العلوم الثقافية كالأدب والفلسفة والبلاغة والتاريخ.

ب- الاهتمام بالطبيعة ففى العصور الوسطى لم تكن الأذهان منصرفة إلى كشف الطبيعة أو محاولة فهم قوانينها. فقد كان التفكير فى الجحيم والجنة والخلود وكل ما له صلة بالعالم الآخر.

فالإنسان هنا يضع فى ذهنه فكرة معينة عن الأشياء والطبيعة، ولم يبدأ العلماء والفنانون يغيرون من نظرتهم إلى العالم المحسوس إلا بالتدريج فمنذ القرن الخامس عشر بدأ يظهر اتجاه إلى الاهتمام بالطبيعة المحسوسة.

أما عند تطور الحضارة[٤٤] فيقوم به عامة أفراد من الناس يفكرون فى المثل التى تهدف إلى تقدم المجموع ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير الأقوى فى ظروف العصر،

والتقدم الحضارى لابد أن تظهر طبيعته فى اللغة[٤٥]، فاللغة الحضارية هى تلك التى سلخت من عمرها أحقاباً طويلة، فكانت مرآة لأدب قويم عال

وفكر ثاقب متفاعل وهذا يعنى فى المنطق اللغوى أن تشتمل على ألفاظ كثيرة شاملة لمدلولات كثيرة، وتعبر عن حاجات مختلفة فى عصور مختلفة.

وإذا تحدثنا عن النهضة العربية والتقدم الحضارى[٤٦] لوجدنا أن هذه النهضة شملت المعرفة الإنسانية كافة. فقد عرف تاريخ العربية طوائف من علماء الإنسانية ممن شاركوا فى إقامة الصرح الحضارى العالمى. ومن أمثلة هؤلاء الكندى والفارابى فى الفلسفة وجابر بن حيان فى الكيمياء والخوارزمى وثابت بن قرة وبنوشاكر فى الرياضيات. وفى الفلك كان أبو معشر البلخى وحنين ابن اسحاق وأحمد بن كثير الفرغانى وسهل بن بشر وغيرهم.

أما فى الطب نجد ابن سينا وحنين ابن اسحاق وقسطا بن لوقا وأبو بكر الرازى . وفى علم الفيزياء نجد الكندى وابن الهيثم.

وإن مباحث (البصريات) التى أنجزها ابن الهيثم لهى دليل على أن العربية وعاء علمى صالح.

والسؤال الآن لماذا انحرفنا عن الحضارة؟

إن التعصب القومى[٤٧] آفة الحضارة، ومن الإحساس بالواقع والإحساس التاريخى ينشأ التعصب القومى، الذى ترجع إليه الكارثة الخارجية التى يتم بها انحلال حضارتنا.

والتعصب القومى هو : التعصب الوطنى البغيض المبالغ فيه إلى درجة فقدانه المعنى، ونسبته إلى الوطنية السليمة كنسبة الفكرة المتسلطة عند المعتوه إلى العقيدة المستقيمة. ويتضح من سلوك التعصب القومى أنه لا يأخذ الأمور كما يجب، بل على نحو سقيم، فهو يدعى أنه يسلك سياسة عملية، ولكنه فى الواقع لا ينظر نظرة عملية خالصة إلى كل المسائل الداخلية والخارجية بل إلى جانب آثرته وأنانيته يكشف عن قدر معين من الحماسة.

إن السياسة العملية[٤٨] التى انتهجها التعصب بطابعه غير السليم قد حاولت بكل الطرق أن تلبس ثوب المثالية فأصبح النزاع من أجل السيطرة دائماً نزاعاً من أجل الحق والمدنية. وبهذا أصبحت الحضارة القومية مجرد مادة للدعاية والتصدير والإعلان المطلوب عنها يكفله الإنفاق بسخاء والعبارات الضرورية يمكن الحصول عليها جاهزة.

كذلك فإن إفلاس الفكر[٤٩] سبب انهيار الحضارة. ورغم هذا فإن هناك عوامل أخرى تتضافر مع هذا العامل الحاسم كى تعوق التقدم فى هذا السبيل نجدها فى ميدان النشاط الروحى كما نجدها فى ميدان النشاط الاقتصادى.

ويرى اشفيتسر أننا انحرفنا عن مجرى الحضارة لأننا لم نقم بالتفكير الجدى فى "معنى الحضارة"[٥٠]، نعم قد ظهر عدد من المؤلفات عن الحضارات بعناوين مختلفة من نهاية القرن الماضى وأوائل هذا القرن لكنها لم تفلح فى إيضاح الأحوال الراهنة فى حياتنا العقلية.

وقول آخر[٥١] : يؤكد أن سبب انهيار الحضارة ترك الأخلاق للمجتمع، ولا سبيل إلى تجديدها إلا إذا أصبحت الأخلاق موضوع الكائنات الإنسانية المفكرة. وتوقير الحياة لا يسمح للإنسان أبداً أن يتخلى عن الاهتمام بشئون الدنيا، بل يحمله حملاً على الاهتمام بكل حياة تقوم من حوله، وعلى أن يشعر بأنه مسئول عنها.

والكنيسة لكى تؤدى واجبها يجب أن تجمع الناس على تقوى فطرية أخلاقية حافلة بالأفكار وروح توقير الحياة قادرة على العمل من أجل تحويل الكنيسة إلى المثل الأعلى للتجمع الدينى لأنها هى نفسها عميقة التدين.

إن كثير من الأفراد عاشوا طوال جيلين أو ثلاثة عيشة الفعلة لا عيشة الكائنات الإنسانية[٥٢]، وكل ما يمكن قوله عموماً عن الأهمية المعنوية والروحية للعمل لا مدلول له بالنسبة إلى ما عليهم أن يؤدوه من أفعال.

لقد اصبحت القاعدة اليوم فى كل دائرة من دوائر المجتمع هى القيام بقدر مفرط من العمل. والنتيجة لهذا هى أن العنصر الروحى فى العامل لا يمكن أن يترعرع.

وفى هذه الأيام شهدت ظاهرة(٥٣) فريدة تحدث لأول مرة هى سيطرة حضارة واحدة على بقية الحضارات والمناطق فى مختلف أرجاء الأرض سيطرة عسكرية واقتصادية وثقافية، ومن ثم انتشرت منتجاتها من أشياء وأفكار وطرائق صنعتها لنفسها فئات فى بقية الحضارات خضعت لتلك الحضارة أو اضطرت إلى الأخذ بها دفاعاً عن بقاء التراث. وهذا ما يعرف بالعالمية الزائفة هذه الأيام وما هى إلا وجه مقنع للسيطرة الغريبة.

تعليق : وهذا فى رأينا جزء سلبى هام ينحصر فى نوع معين من الحضارات وهى الحضارات المسيطرة.

ومن هنا جاء ما يعرف (بهدم الوهم)(٥٤) وهم الذوبان فى الغرب وهم الحضارة الواحدة ووهم العقل الواحد. ويعتمد وهم الذوّبان فى الغرب على وهم أوسع وأخطر هو وهم أن الحضارة واحدة وأن هناك شيئاً اسمه البشرية وأن البشر فيها سواء. ومن وراء هذا وذاك وهم أساسى أن العقل واحد.

والواقع أن السبب المباشر للذوبان فى الغرب هو تصور أنه لا قوة لنا إلا على طريقة المسيطر فى هذه الأيام، وهو الحضارة الغربية ويترتب على هذا أن نأخذ لا مجرد أدواتها من مصانع وسلاح ووسائل، بل كذلك وبالضرورة أفكارها وقيمها.

وهذا هو المحال لأنه لا يمكن لثقافة أن تحاكى ثقافة أخرى إلا : أن تموت، وحتى على هذا الشرط لن تستطيع أن تقلد الثقافة الأخرى إلا عن طريق تقليد القردة، أى فى رسومها الخاصة، إن الذين ينظرون إلى انحلال

الحضارة[٥٥] على أنه أمر عادى طبيعى إنما يعزون أنفسهم بالقول بأنها ليست (الحضارة) بل حضارة ما من الحضارات أصبحت فريسة للانحلال ثم يأت عصر جديد وجنس جديد تزدهر فيه حضارة جديدة. ولكن هذا خطأ لأن الأرض لم يعد لديها احتياطى من الشعوب الموهوبة التى لم تستخدم بعد.

موقف من الحضارة

تأتى فرضية "صمويل هنتغتون"[٥٦] فى بداية مقالته المشهورة (صدام الحضارات) نشرها ١٩٩٣ فى مجلة هى **Foreign Affairs** وما لبث أن أوسعها وأخرجها فى كتاب حمل عنوان صدام الحضارات وإعادة النظام العالمى الجديد ١٩٩٦م.

وخلاصة النظرية : أن المصدر الأساسى للصراع فى هذا العالم الجديد لن يكون بشكل رئيسى أيديولوجيا أو اقتصادياً. وستكون التقسيمات الكبرى ضمن النوع البشرى. وهذا الصراع المهيمن ثقافية. والصراعات الرئيسية للسياسة العالمية ستحدث بين أمم وجماعات ذات حضارات مختلفة، وسيهيمن صراع الحضارات على السياسة العالمية. ومعنى هذا أن الصراع بين الحضارات سيكون الطور الأخير فى تطور الصراع فى العالم الحديث.

والسؤال ما الذى يميز الغرب ككيان عند هنتغتون فى الصراع؟[٥٧]

يشير إلى جملة السمات الفارقة للغرب تميزه عن عداه من الكيانات القارية وهى ثمانى منها:-

١- التراث الكلاسيكى من الإغريق واليونان.

٢- المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتينية.

٣- اللغات الأوربية.

٤- الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية أو بين الدين والدولة.

٥- حكم القانون.

٦- التعددية الاجتماعية والمجتمع المدنى.

٧- الهيئات التمثيلية.

٨- النزعة الفردية على الرغم من وجودها منفردة فى هذه الحضارة أو تلك فإن اتحادها معاً فى مركب هو الذى أتاح للغرب تفرده بها.

ولكن كيف يمكن للغرب[٥٨] أن يروج لهذه القسمة فى زمن زال فيه الخطر الشيوعى المتمثل فى الاتحاد السوفيتى ودول حلف وارسو؟ ومن يجرؤ اليوم على تحدى إرادة الغرب السياسية والاقتصادية والعسكرية دون أن يدفع ثمناً باهظاً فى نهاية المطاف لهذه الإرادة؟

إذن لابد من خلق خصم جديد لِلغرب يستطيع أن يوجه قواه لاحتوائه وإخضاعه، ولابد من افتعال صراع جديد مع الآخر لتوريطه فى نزاع يعزز مناخ المواجهة ما دامت حصيلتها هى انتصار الأقوى سياسياً واقتصادياً وعسكرياً ومعرفياً أى الغرب[٥٩].

ولتحليل ما سبق يمكننا القول أن هناك حسابات أرضية (كافة الشعوب) وحسابات غربية (أمريكية) لا يعلم مداها ولا أعماقها غير أمريكا نفسها. فمع الاتحاد السوفيتى كانت هناك مرحلة من مراحل الصراع السياسى (محاولة للحصول على المركزية الأوربية) وإن كان أخذ شكل الصراع الاقتصادى (الرأسمالية والاشتراكية) ثم انتهى هذا الصراع لتتوالى مراحل أخرى لأشكال متعددة من الصراع. وخاصة بعد أن أصبحت أمريكا هى القطب الأوحد والأخير فى العالم الذى بيده كل شىء.

ولذلك فإن القدرة على النزاع وانتقال المواجهة – من وجهة نظرنا – هى إثبات وبرهان على القوة حتى لا يغيب عن وعى الشعوب أبداً أننى هنا أنا

موجود كما قال ديكارت (أنا أشك إذن أنا أفكر إذن أنا موجود – الكوجينو الديكارت) فإن الكوجيتو الأمريكى هو أنا أتصارع إذن فأنا موجود .. هى مقولة أمريكية من وجهة نظرنا.

وسوف نعرض هنا لبعض الآراء التى تهاجم الحضارة والتى تناصرها مع عرض الأسباب التى أدت إلى ذلك.

من سلبيات ثقافتنا العربية الهجوم على العلم والحضارة كما يرى (العراقى) [٦٠] حيث نقوم بالهجوم على الأفكار التى جاءت إلينا من أوربا إلى جانب تلك الحملات التى نشنها على المستشرقين الغربيين الذين أفنوا أعمارهم فى دراسة أدبنا وفكرنا القديم والمعاصر وتحقيق المخطوطات تحقيقاً غاية فى الدقة والأمانة العلمية ..

وهذه النظرة – من وجهة نظرنا – يشوبها التعميم فليست كل ثقافتنا المعاصرة ترفض ذلك، بل يرفضها – فقط – ذوى التقليد القاصر الراديكالى المتجمد. ولكننا فى نفس الوقت لا يجب أن تأخذ كل ما يأتى به الغرب على علاته، بل من الواجب البحث والفحص والتدقيق والكشف عن البواعث واختيار الأفضل.

أننا فى عصر ثورة المعلومات[٦١] والكمبيوتر والأقمار الصناعية عصر الاستنساخ، فهو من المعقول أن تتحدث عن ظاهرة خيالية هى ظاهرة الغزو الفكرى، فإذا قلنا بهذا سوف نقضى على أى أمل فى التقدم نحو الإبداع.

ويتحدث د. فؤاد زكريا عن ((نحن والغرب) [٦٢] ويتسائل ما الهدف أهو مسايرة الحضارة الغربية الجديدة، أم إحياء الحضارة القومية الأصيلة؟

ويعرض لنا الفرق بين الغزو والتأثر فى الحضارات: يبدو أن لفظ الغزو لا ينطبق إلا على المرحلة التى كان فيها الاستعمار الأجنبى يفرض علينا فيها ثقافته فرضاء، أم فيما عدا ذلك من المراحل، وكذلك فى البلاد التى لم تحرر

بمرحلة الاستعمار المباشر، فإن الظاهرة لا يمكن أن توصف بأنها غزو (إنما هى تأثر واقتباس.

كما أن الأخذ على الغرب استراتيجيا[٦٣] أى بوصفه هدفاً فى حد ذاته يقوم على أخطاء شنيعة لا تكاد تدركها الأغلبية، ومن أعظم الأخطاء:

١- وهم أن الإنسانية كيان قائم فى حين أنها مجرد تصور فى الذهن، وإنما القائم حقاً هو أمم وشعوب.

٢- وهم أن العقل واحد بعد كون الإنسان واحد، وأن هناك تطوراً يتقدم عليه ذلك العقل الإنسانى المزعوم بخطى ثابتة.

٣- وهم العصر الواحد بيننا وبين الحضارة الغربية والواقع أنه لا عصر واحد إلا بين أبناء ثقافة واحدة.

وهناك من يرفضون الحضارة يسبب التشاؤم[٦٤]. وهذه الشكوك دفعت تشاؤم الهنود وتشاؤم شوبنهور إلى رفض إعطاء أى أهمية إلى الإنجازات المادية والاجتماعية، التى تؤلف الجزء الخارجى المتطور من الحضارة.

إن الفرد لا يهتم بالمجتمع والأمة الإنسانية، بل يسعى إلى أن يجرب فى نفسه سيادة الروح على المادة.

وهذا الفكر طبيعى ومتسق تماماً مع التشاؤم – ومن وجهة نظرنا – فالتشاؤم نظرة إنسانية للكون تتضخم فيها (الأنا) ويتعمق فيها العكوف على الذات؛ إلى جانب تأمل للأنا فى جانبها السلبى وتأمل للعالم من خلال الظلال والصور، وليس الحقائق والماهيات فالأنا هى (الروح) والعالم هو (المادة) وهنا يهتف المتشائمون [تحيا الأنا ويسقط العالم].

ومن هنا كان التشاؤم استنكار لإرادة الحياة[٦٥]، ويوجد حيث الإنسان والمجتمع لم يعودا تحت ضغط كل تلك المثل فى التقدم التى يجب أن تبتكرها

إرادة حياة منطقية مع نفسها، بل غاصا إلى مستوى يجعل الواقع فى نطاق واسع من الحياة هو هو الواقع.

وفى النهاية يمكن القول أن البديل عن الحضارة الغربية هو (الإبداع)[٦٦] فهو الضد الكامل للتبعية، فيه نكون نحن نحن ونتال احترام الذات أول ما ننال، ونكون فى النهاية قادرون على قيادة المطلب الضرورى القادم : إنقاذ البشرية وبنى الحضارة الغربية ذاتهم من عدوان الحضارة الغربية، ومن اتجاهها نحو إفساد حياة البشر.

وأول أساس يقوم عليه الإبداع الجديد هو الإرادة وليس العقل، فدور العقل هو دور الممهد ببيان المدخل الحضارى لكل فلسفة مستقبلية.

هوامش الفصل الأول

(١) زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى ـ مركز كتب الشرق الأوسط ـ ط١ ـ ١٩٥٧ ـ ص٨.

(٢) المصدر السابق : ص ص ٨: ١١.

(٣) صليبا، جميل ـ المعجم الفلسفى ـ جـ١ ـ دار الكتاب اللبنانى ـ ط١ ـ بيروت ـ ١٩٧١ ـ ص ص٤٧٥ : ٤٧٧.

(٤) محمود، زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر ـ دار الشروق ـ ط٤ ـ ١٩٨٩ ـ ص ص١٩٦، ١٩٧.

(٥) المصدر السابق : ص ص٢٠٠، ٢٠١.

(٦) اشفيتسر، البرت : فلسفة الحضارة ـ ترجمة عبد الرحمن بدوى ـ دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ ط٣ ـ بيروت ١٩٨٣ ـ ص٦٧.

(٧) السامرائى، إبراهيم : اللغة والحضارة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ ط١ ـ بيروت ١٩٧٧ ص ص٦، ٧.

(٨) تيزينى، طيب : صراع الحضارات والثقافات الجديد فى الأيديولوجيا العولمية المراوغة - مقالة ضمن مجلة الآداب ـ العدد ٣، ٤ ـ مارس ـ أبريل ـ المجموعة الطباعية ـ بيروت ٢٠٠٠ ص١٢.

(٩) اشفيتسر، البرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣٤، ٣٥.

(١٠) زيادة، معن : حضارة ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الأول - معهد الإنماء العربى ـ ط١ ـ بيروت سنة ١٩٨٦ ـ ص ص٣٦٨: ٣٧٢.

(١١) شريط، عبد الباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ ط٣ ـ الجزائر ـ ١٩٨٤ ص٤٥٩.

(١٢) ابن أحمودة، محمد : الأنثربولوجيا البنيوية أو من الاختلاف ـ دار محمد على الحامى ـ ط١ ـ تونس ـ ١٩٨٧ ـ ص٧.

راجع أيضاً : زيادة ، معن : معالم على طريق تحديث الفكر العربى عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت ١٩٨٧- ص ص٢٩ : ٤٣.

(١٣) ابن أحمودة، محمد : الأنثربولوجيا البنيوية أو من الاختلاف – مصدر سابق ص٨٧.

(١٤) زيادة، معن: معالم على طريق تحديث الفكر – مصدر سابق – ص ص٤٣ : ٥٢.

(١٥) روزنتال & يودين (إشراف) : الموسوعة الفلسفية – ترجمة سمير كرم – دار الطليعة للطباعة والنشر – ط٤ – بيروت – ١٩٨١ ص ص١٣٥، ١٥٤.

(١٦) أشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص ص٣٧، ٣٨.

(١٧) زقزوق، محمود : دراسات فى الفلسفة الحديثة – دار الفكر العربى - ط٣ – القاهرة – ١٩٩٣ – ص٢٢٠.

(١٨) أسفيتسر، البرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص ١١١.

(١٩) المصدر السابق : ص٢١.

(٢٠) المصدر السابق : ص٢٩.

(٢١) كوشى، عمر : ميتافيزيقا التمركز على الذات – مقالة ضمن مجلة الآداب – العدد ٣، ٤ المجموعة الطباعية – بيروت ٢٠٠٠ – ص٢٣.

(٢٢) المصدر السابق : ص ص٢٣، ٢٤.

(٢٣) عياشى، منذر : الوحدة المبدئية وتهجية الحرف الناقص – مقالة ضمن مجلة الأداب – العدد ٣، ٤ – بيروت سنة ٢٠٠٠ ص ص٣٦ : ٣٨ .

(٢٤) العراقى، عاطف: البحث عن المعقول – مكتبة الثقافة الدينية – ط١ – ٢٠٠٤ – ص١٥٧.

(٢٥) محمود، زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر – مصدر سابق – ص ص١٩٨، ١٩٩.

أنظر أيضاً: العراقى، عاطف : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ـ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٨ ـ ص ص٩٢: ٩٨.

(٢٦) أسفيتشر ، البرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص٢٦٥.

(٢٧) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول ـ مصدر سابق ـ ص ص٣٧، ٣٨.

(٢٨) زقزوق ، محمود : دراسات فى الفلسفة الحديثة ـ مصدر سابق ـ ص١٧

(٢٩) أصطيف ، عبدالنبى : نحن والغرب من صدام الحضارات إلى الشراكة المعرفية ـ مقالة ضمن مجلة الآداب ـ العدد ٣، ٤ مارس وأبريل ـ المجموعة الطباعية ـ بيروت سنة ٢٠٠٠ ـ ص٧.

(٣٠) المصدر السابق : ص٨.

(٣١) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول ـ مصدر سابق ص٣٣.

(٣٢) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٣٣) زقزوق ، محمود : دراسات فى الفلسفة الحديثة ـ مصدر سابق ص٢١٩.

(٣٤) المصدر السابق : ص٢١٨.

(٣٥) الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ط١ـ ١٩٥٣ ـ ص ص٢٩٧ : ٢٩٩.

(٣٦) زقزوق ، محمود : دراسات فى الفلسفة الحديثة ـ مصدر سابق ـ ص ص٢٢٥، ٢٢٦.

(٣٧) ألبرت، أشفيتسر : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص٥٤ والجزء الثانى من هذا الكتاب وعنوانه (الحضارة والأخلاق) هو جزء هام ص ص٨٩: ١٧٦.

(٣٨) المصدر السابق : ص٧٨.

(٣٩) زكريا، فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى ـ ص ص٢٦ : ٣٥.

(*) أى علم دراسة الإنسان فى كافة مراحله التاريخية من المجتمع المتوحش (البدائى) حتى المجتمع المتحضر وما تشمله هذه الدراسة من ملابسات متعلقة بوجوده التاريخى الواقعى ضمن منظومة من الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية ـ الثقافية ـ الدينية ـ إلخ .

(٤٠) باروت، محمد جمال: الثقافات والحضارات بين الحوار والصراع – مجلة الآداب – العدد ٣، ٤ مارس وأبريل – المجموعة الطباعية – بيروت – ٢٠٠٠ - ص٣.

(٤١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٤٢) زكريا، فؤاد : الإنسان فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص ص٣٥: ٣٨، ٤١: ٦٧.

(٤٣) المصدر السابق : ص ص٧١ : ٧٣ .

(٤٤) أشفيتسر ، البرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص٢٠.

(٤٥) السامرائى، إبراهيم : اللغة والحضارة – مصدر سابق – ص، ص ٨ ، ٩

(٤٦) المصدر السابق : ص ص٢٤ : ٢٦.

(٤٧) اشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق ص ص ٤٣: ٤٥.

(٤٨) المصدر السابق : ص ص ٤٦ : ٤٨.

(٤٩) المصدر السابق : ص٢٠ .

(٥٠) المصدر السابق : ص ١١ .

(٥١) المصدر السابق : ص ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٥٢) المصدر السابق : ص٢٢ .

(٥٣) قرنى، عزت : الإبداع الفلسفى وشروطه – جـ٢ – مجلة فصول – المجلد ٦ العدد ٤ – الهيئة المصرية العامة للكتاب - يوليو – أغسطس – سبتمبر ١٩٨٦.

(٥٤) المصدر السابق : ص٢١.

(٥٥) اشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص٥٥.

(٥٦) أصطيف ، عبدالنبى : نحن والغرب من صدام الحضارات إلى الشراكة المعرفية – مصدر سابق – ص٦.

(٥٧) المصدر السابق : ص ص٦، ٧ .

(٥٨) المصدر السابق : ص٥.

(٥٩) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٦٠) العراقى، عاطف : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر – مصدر سابق – ص٨١.

(٦١) العراقى، عاطف: البحث عن المعقول – مصدر سابق – ص١٩.

(٦٢) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٥ – ص ص٢٦، ٢٧، ٣٧.

(٦٣) قرنى، عزت : الإبداع الفلسفى وشروطه – مصدر سابق، ص٢١٤.

(٦٤) أسفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص ص ١١٧: ١٢٥.

(٦٥) المصدر السابق : ص١٢١.

(٦٦) قرنى، عزت: الإبداع الفلسفى وشروطه – مصدر سابق – ص٢٥.

الفصـــل الثانى

الأخلاق (دراسة فى الفكر الأخلاقى)

تعريف الأخلاق

الأخلاق[1] جمع خلق، ولكنها تستعمل للدلالة على علم معين. أما فى العربية. فنجد كلمتين أيضاً الأخلاق والآداب، وقد استعملت الثانية دلالة على الحكم القصار والجمل التى تحث أو تعبر عن المعانى الخلقية ومعجم لا لأنه يعرفها بثلاث تعريفات :

١- مجموع قواعد السلوك مأخوذة من حيث هى غير مشروطة.

٢- السلوك المطابق للأخلاق (حين نتحدث عن تقدم الأخلاق).

٣- نظرية عقلية فى الخير والشر (لها نتائج معيارية).

وهناك رأى يؤكد على أن القيم الأخلاقية[2] تنبع من الضمير الأخلاقى، فهو محور الشخصية الإنسانية، وهدف كل علم للأخلاق: هو تقويم الشخصية بواسطة القيم الأخلاقية.

إن الوعى الأخلاقى لم يظهر فى المجتمعات ولدى الأفراد إلا مع تقدم الحضارة والثقافة ففى المجتمعات البدائية كانت القيم الأخلاقية تختلط مع القيم الدينية، وكانت الأخلاق قبل سقراط مجرد عرف وتقليد، ثم ارتفع سقراط بالقيمة الأخلاقية (الفضيلة) إلى مرتبة الحقيقة، فالمعرفة الحقيقية هى معرفة الخير، والخير الحقيقى. ويبحث سقراط عن يقين عقلى ندرك به ماهية الفضيلة.

وكان من الضرورى أن يكون هذا اليقين يقيناً عقلياً خالصاً. أما الخلقى ***Moral*** [3] فهو المنسوب إلى الخلق، ويطلق على ما كان مطابقاً لنظريات الأخلاق أو لقواعد السلوك فى عصر من العصور أو يرادفه الأدبى والروحى والمعنوى، وهو نقيض المادى والجسمانى. نقول النظام الخلقى والقيم الخلقية والعلوم الخلقية : هى العلوم المعنوية التى تشمل علم الأخلاق ويطلق الخلقى عند بعض الفلاسفة على جميع الأفعال التى يمكن وصفها بالخير والشر.

أما السلوكية[٤] *Behaviorism* فهى كلمة مشتقة من السلوك وتطلق على النظرية التى وضعها واطسون الأمريكى ١٩١٢ أثر إطلاعه على تجارب بخترف وبافلوف فى دراسة الأفعال المنعكسة الشرطية، أو هى تفسر سلوك الحيوان والإنسان بإرجاعه إلى ردود فعل ناشئة عن تأثير الأسباب الخارجية.

والواقع أن السلوكية طريقة علمية ومذهب فلسفى معاً، فهى أولاً طريقة علمية لأنها تنسج على منوال العلوم الطبيعية فى تطبيق المنهج التجريبى، وتقصر علم النفس على دراسة السلوك دراسة موضوعية باعتباره استجابة فسيولوجية لمنبهات خارجية أو نتيجة تأثير متبادل بين الكائن الحى والبيئة، وهى ثانياً مذهب فلسفى ينكر قيمة الاستبطان والشعور ويرد العمليات الذهنية إلى حركات جسمانية، ويقول بالحتمية والتطور، ويرجع السلوك إلى مجرد التكيف الآلى، ويجعل الظواهر النفسية ظواهر ثانوية ناشئة عن أسباب مادية.

وإذا كانت السلوكية طريقة علمية لا تخلو من الفوائد فإنها أيضاً مذهب مادى لا يخلو من الاشتباه.

ويفرق رسل[٥] بين الخلقى والأخلاقى فالخلقى *Moral* والأخلاقى *Ethical* والأول هو ما تتصرف الثقافة *Culture* بمقتضاه بالفعل، بينما الثانى هو ما تبتغيه الثقافة أن يكون لكنه يصرح بأن نظرته الأخلاقية لا تحرص على هذه التفرقة.

أما علم الأخلاق[٦] *Ethics* فهو علم دراسة الأخلاق، ويتضمن الأخلاق المعيارية، ونظرية الأخلاق. ويدرس الجانب الأول مسائل المنفعة والخير والشر لوضع قانون أخلاقى للسلوك ويبين ما يستحق أن يكون من أجله، وأى سلوك هو الخير وما الذى يعطى للحياة معنى. وقد شهدت الأزمنة الحديثة ظهور ما بعد الأخلاق[*] التى تتناول القضايا الأخلاقية وعلاقتها بالصدق وأصل النظريات الأخلاقية، وما بعد الأخلاق تتابع العصر الحديث

عندما تحولت العلوم إلى تحليل منطقى فى مناهجها، ولا يمكن التوحيد بين الأخلاق والأخلاقيات (العملية) السائدة أى السلوك الأخلاقى.

الأخلاق كعلم هى نظرية الأخلاق والسلوك الأخلاقى. أما الأخلاقيات فقد نشأت قبل علم الأخلاق، ولم يظهر علم الأخلاق إلا فى عهد المجتمع العبودى. وكان علم الأخلاق أحد عناصر التعاليم الفلسفية أى كان نظرية فلسفية. وبمجرد أن ظهر نشب الصراع بين المادى والمثالى فى علم الأخلاق، وناضل الماديون ضد الآراء اللاهوتية فى علم الأخلاق والنقد والتفسير اللاهوتى والمثالى لمعنى الحياة، ورفعوا فكرة الأصل والمصدر (الأرضى) للمستويات الأخلاقية.

أما القانون الأخلاقى[٧] ***Moral Lour*** هو مبدأ أخلاقى فى الفلسفة المثالية، وضع ليستخدم كقاعدة للسلوك بالنسبة لأى إنسان. وقد صاغ فولتير القانون الخلقى كقاعدة للأخلاق الطبيعية (عامل الآخرين بمثل ما ترديهم أن يعاملوك به).

وإذا أردنا أن نعرف العلاقة بين الفلسفة والأخلاق[٨] فعلينا أولاً أن نعرف أن أصحاب الكشف والمذهب العقلى قد وضعوا مثلاً أخلاقية تستند إلى العقل، وتتعلق بنماء الإنسان الفرد إلى الرجولة الحقة وبمكانته فى المجتمع، وبالمسائل المادية والروحية الناشئة عن المجتمع، وبالعلاقات القائمة بين الأمم المختلفة، وما يتطلب ذلك من قيام إنسانية ينبغى لها أن تتحد فى سعيها إلى الأهداف الروحية والأخلاقية العليا.

والسؤال المطروح هنا هل الإنسان أخلاقى؟

يلح التشاؤم المسيحى[٩] على ما فى الإنسان من رجس ودنس وبوصفه جسداً شقياً ينزع نحو الشهوات والأهواء ونجد أن الأخلاقيين الفرنسيين من

أمثال لارو شيفوكو – لافونتين – سان سيمون – موبا سان يبالغون فالتصوير ما ينطوى عليه سلوك البشر من تفاهة ورياء، ويشبهون قلب الإنسان بجهاز آلى مبتذل يحركه ترس واحد وهو (المنفعة).

لكن الفلاسفة – لحسن الحظ – لم يقنعوا بهذه الصورة القاتمة للإنسان بل حاولوا أن يكشفوا لنا عن الواجهة الأخرى للعملة، ومن هنا فقد قال البعض بأن الإنسان مخلوق خالق، وقال آخرون بأنه وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى، وقال غيرهم بأنه حارس الوجود. ولذلك يقول بسكال (إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ فى إظهار الإنسان على أنه مساو للبهائم دون أن نكشف له فى الوقت نفسه عن مناحى عظمته ...".

ولنذكر هنا بعض من آراء جان جاك روسو(*) فى اعترافاته التى تحتوى على جوانب أخلاقية سواء كانت موجبة أم سالبة.

وفى جزء من هذه الاعترافات يرى روسو "أنه لا قيمة للأخلاق عند البعض.. فقد كان السيد (دى تاقيل) عشيقها الأول هو أستاذها فى الفلسفة، وكانت المبادئ التى لقنها إياها هى تلك التى وجدها ضرورية لإغوائها، فلقد وجدها وفية لزوجها ولواجباتها فاترة دائماً مفكرة منيعة على الأحاسيس الشهوانية. تعمد إلى مهاجمتها بالسفسطة والمغالطات. وانتهى إلى إقناعها بأن واجباتها – التى كانت متشبثة بها – لغو من تعاليم الدين التي وضعت خصيصاً لتسلية الأطفال، وأن الاتصال الجنسى – فى حد ذاته – هو أقل التصرفات أهمية، وأن الوفاء الزوجى محض التزام ظاهرى كل قيمته الخلقية مجرد رأى(١٠).

وأن راحة الأزواج هى الأصل الوحيد لواجبات النساء، ومن هنا فإن الخيانات المجهولة – التى لا يكون لها أثر ليرى من ترتكب ضدهم، لأنهم لا يدرون بها – لا أثر لها على الضمير كذلك.

ومجمل القول أن أقنعها بأن الأمر لا قيمة له في حد ذاته، وأنه لا يكون ذا شأن إلا إذا أفتضح، أو أن كل أمرأة تبدو فاضلة إنما تدين بمظهرها الفاضل لهذا السبب وحده. وهكذا وصل الوغد إلى غايته، فأفسد عقل طفله، ولكنه لم يقو على إفساد قلبها[١١].

وهذا هو الأهم من وجهة نظرنا : لأنه استطاع أن يفسد العقل ولم يستطع أن يفسد الإحساس، فإذا كان أفسد العقل والإحساس معاً. فقد غابت بالتالى الأخلاق بلا رجعة وضُربت فى مقتل بل لم تعد تجد ما تتكأ عليه من حس أو عقل أو وجدان ولا يعنى هذا عندنا التقليل من قيمة العقل ومكانته فى الأخلاق بل الإعلاء من شأن الإحساس والضمير.

القيم الأخلاقية باقية وفطرية : نجد روسو[١٢] يقول أيضاً "إذا كانت بعض المبادئ الزائفة قد غررت بها فكم من مبادئ رائعة اعتنقتها، ولكم من الفضائل كفرت عن نواحى ضعفها، إذا جاز للمرء أن يطلق هذا الاسم على أخطاء لم يكن للإدراك فيها نصيب يذكر. ولم تكن عواطفها متأججة متدفقة. كانت تتيح لها أن تتبع دائماً أضواء العقل".

فكانت تسلك جادة الصواب عندما لا تضللها السفسطة[١٣]، وكانت آراؤها الزائفة كفيلة بأن تدفعها إلى الزلل، ولكنها لم تكن تقوى على الزلل عن رغبة وطواعية كانت تكره الرياء والكذب ومنصفة وعادلة وشفوقة ومنكرة لذاتها وفية لوعدها ولأصدقائها ولواجباتها.

وإنى لأجرؤ على القول بأنه إذا كان سقراط قد استطاع أن يحترم إسباسيا (كانت عشيقة بريكليس السياسى الأثينى فى النصف الأول من القرن الخامس عشر ق.م وكان صالونها ملتقى اللامعين من مشاهير آثينا) فإنه كان قميناً بأن يحترم مدام دى فاران.

ويصل رورسو فى النهاية(١٤) إلى أننا جميعاً نهوى إلى الدرك الأسفل ونحن نلوم الله ويسأله كل منا فى عتاب "لماذا خلقتنى ضعيفاً بهذا الشكل؟" ولكننا على الرغم من أنفسنا، نسمع ضمائرنا تجيب بلسانه "إنما خلقتك أضعف من أن تقوى على إنقاذ نفسك من الهوة، لأننى خلقتك أقوى من أن تسقط فيها".

والسؤال السابق عن كون الإنسان أخلاقى أم لا يجعلنا نتعرف على المعنى المتعلق باللاأخلاق(١٥) واللاأخلاق **Emmoral** هو المضاد لقواعد السلوك المقبولة فى زمان معين، ومكان معين أو المسلم بها عند متكلم معين، واللاأخلاقى هو الشخص الذى يعترف بالقيم الأخلاقية السائدة ويعمل فى الوقت نفسه على مخالفتها. واللاأخلاقى عند أندريه جيد [هو الذى فقد إحساسه بما هو فى نظر الناس خير أو شر].

واللاأخلاقية هى مذهب نيتشه القائل بوجوب إنكار الأخلاق التقليدية للأخذ بأخلاق جديدة تقوم على إرادة القوة، وليس فى هذا المبدأ إبطال مطلق للأخلاق.

ويقال أن السيىء أخلاقياً **Bad** أى القبيح والردىء مثال ذلك(١٦): فلان سىء الظن أى لا يظن خيراً فى الناس، والسيئة فى علم الأخلاق نقيض الحسنة، والسىء ضد الجيد والصالح والمستوى والمستقيم تقول رجل سىء الحكم (فى علم المنطق) سىء الذوق (فى علم الجمال) وسىء الفعل فى (علم الأخلاق) وتلك آلة سيئة الصنع فى علم الميكانيكا.

وهذا معناه أن الصفة الموجبة والسالبة تصدق على القيم الثلاثة معاً لأن الحق – الخير – الجمال تصنع لنا منظومة القيم فى المبحث الثالث فى الفلسفة وهو مبحث الاكسيولوجيا. كما نعرف.

الخير والشر مقولتان أخلاقيتان

يظل هذا المعنى راسخاً فى اعتقادى لأن كل ما فى حياتنا يحتمل الجانبين السالب والموجب مثل الصدق والكذب فى المنطق والحسن والقبح فى الجمال والخير والشر والأخلاق...

فإذا كانت الأخلاق[١٧] مظهر من مظاهر النظام أو التكامل فى حياتنا الشخصية، فلا غرابة بعد ذلك فى أن يكون الشر عائقاً أو عقبة تحول دون تحقق وحدتنا الشخصية، ومعنى ذلك أن الشر يمثل فى حياتنا النفسية ضرباً من الانقسام أو التوزع، وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق أن تجربة الشر تمثل دائماً ضرباً من الخيانة أو عدم الوفاء، فإنهم يعنون بذلك أنها فى جوهرها عملية إنكار للقيم.

والشر **Evil- Wrong** السوء والفساد[١٨]، والشر ضد الخير لأن الخير مطلق على الوجود وعلى حصول كل شىء على كماله على حين أن الشر يطلق على العدم، والشر له ثلاثة معانى الشر الطبيعى، ويطلق على كل نقص ثمل الضعف والتشويه فى الخلقة والمرض.

والشر الأخلاقى ، ويطلق على الأفعال المذمومة وعلى مبادئها من الأخلاق وعلى كل ما يحقق للإرادة الصالحة أن تقاومه، فالشر الأخلاقى هو الرذيلة والخطيئة.

والشر الفلسفى والميتافيزيقى يطلق على نقصان كل شىء عن كماله والشر المطلق هو العدم المطلق. والشرية ضد الخيرية كما قال (ابن سينا) – مع ذلك فإن الخير والشر أمران إضافيان لا معنى لأحدهما إلا بالنسبة للآخر.

وهناك من اهتم بصفة الخير واعتبرها أساساً لبحثه فنجد جورج مور[١٩] يرى أن الأخلاق لا تجعل من السلوك الإنسانى موضوع بحثها

الأساسى بل يعنى أنها تهتم أساساً بصفة معينة هى (الخير) وعكسها وهى الشر وهما فى نظره صفتان يمكن أن يوصف بهما السلوك، كما توصف بهما الأشياء الأخرى.

ويهتم مور بما هو خير فى ذاته من حيث أنه يتضمن قيمة باطنة فيه، ويوضح ذلك بقوله : أننا يجب أن نفرق بين ما هو خير فى ذاته، ويبين ما هو خير من حيث هو وسيلة لتحقيق نتائج معينة.

أى أن مور هنا يحاول أن يبلور الأخلاق بين مثالية الخير (الخيرية) فى شكلها المجرد وبين الخير النفعى البراجماتى.

ويرى البعض[٢٠] أن الإنسان شرير بطبعه وليس خيراً على نحو ما ظن رووسو، ولكنه تآذر على غيره بغية التعاون لدفع الخطر إلى آخر ما يراه سبينوزا فى هذا الشأن.

القيمة فى الأخلاق

مبحث القيم **Axiology** ذلك الفرع من الفلسفة التى يتناول القيم. وتتعارض النظرية الماركسية فى القيم تعارضاً أساسياً مع مبحث القيم البورجوازى الذى تشكل فى بداية القرن العشرين (ريكرت – شيلر) والذى يتجاهل – كقاعدة عامة – الطبيعة الاجتماعية للقيمة[٢١].

وفلسفة القيمة **Philosophy of Values** أو علم جديد هو الاكسيولوجيا نسبة إلى الكلمة اليونانية أكسيورس ومعناها الثمين **Precious** ويعد الفيلسوف الأمريكى أوربان **W.M.Urban** أول من أطلق هذه الكلمة، وأول من استخدمها فى كتابه التقييم : طبيعته وقوانينه **Valuation, its nature and laws, London, New york, Macmillan, 1909**.

ويعنى مبحث القيم بعملية التقييم أو التقدير **estimation** التى أكد عليها أوربان فى كتابه[٢٢].

وقد ظهر أصحاب نزعات فلسفة القيم – بكل قوة – فى الثلث الأول من القرن العشرين، وعلى رأس هؤلاء شيلر[٢٣] ١٨٧٤- ١٩٢٨ – ورينيه لوسن ١٨٨٠- ١٩٥٤ – ولوى لافل ١٨٨٣ – ١٩٥١ – ويرى هؤلاء أن القيمة وهى موضوع الميول والرغبات والتقديرات تؤلف ميداناً مستقلاً عن ميدان الوجود، وتؤسس أحكاماً خاصة تتعلق بالتقدير مردها إلى الانفعال ولا ترجع إلى العقل.

ويعرف باردى. **D.Poradi** ١٨٧٠ – ١٩٥٥ "القيمة بأنها ناتج حكم تقديرى، أنها تؤكد القابل للرغبة فى مقابل ما يرغب، وهى أكثر من ذلك البريق الذى يصحب العقل ويوجهه أثناء الوقت الذى يتم فيه. أنها فكرة بالمعنى الحقيقى. فكرة عملية من غير شك".

أما القيمة عند ماكينزى[٢٤] ١٩٣٥ فهى المبدأ المفسر **interpretative** بعد انهيار تصور **Principle** الجوهر أو الماهية **Essence** القديم فى الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث، بل أنه يعمد إلى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة.

كما يمكن اعتبار فلسفة نيتشه كلها نظرية فى القيمة[٢٥]، فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغاية، والحياة عنده بمختلف جوانبها عملية متصلة من التقويم، والبحث عن الحقيقة إنما يعبر عما يسميه بإرادة القوة أكثر ما يعبر عن الوصف المنزه للأشياء.

وفى النزعة الإنسانية عند شيلر نجده يوجد بين الواقع reality والقيم values كما يوجد بين الحقائق Truths والقيم فى قوله بأن الحقائق قيم منطقية.

ومن المنطلق السابق : نجد أن معانى القيمة اختلفت كما أن هناك تصنيف لمواقف القيمة[٢٦].

ومن أكبر أعلام فلسفة القيمة فى الغرب نجد ماينوج وإيهرنفلز فى النمسا وريكرت وماكس شيلر ونيقولاس هارتمان فى ألمانيا وسورلى وصموئيل الكسندر فى إنجلترا وجون ديوى وأوربان فى أمريكا ولافيل ولوسين فى فرنسا[٢٧].

خصائص القيم

وإذا نظرنا إلى خصائص القيم عند هؤلاء لوجدنا أن القيم متعددة فى خصائصها[٢٨]. فعلى سبيل المثال نجد للقيم خصائص معينة عند (لوسن) فهى ذات علاقة بالمطلق – القيم ذات وحدة لا نهائية – أننا نشارك فى القيمة المطلقة أو المطلق – كل قيمة هى علاقة بين ينبوع عال والمطلق فى ذاته – يجب ألا نفهم من وحدة القيم أنها سلسلة تاريخية ذات اتجاه واحد من القيم المجردة، بل أن نفهم هذه الوحدة على أنها لون من وحدة الإشعاع، فالقيمة المطلقة هى فى مركز القيم.

والذى يهم الأخلاقى من كل هذه القيم هو القيمة الأخلاقية، وليست القيمة الأخلاقية عنده هى القيمة المطلقة، وإنما هى قيمة محددة متميزة عن سائر أنواع القيم، ولا يحق لها أن تحل محل غيرها من القيم.

وفى مجال خصائص القيم يمكن التحدث عن[٢٩]: ذاتية القيم **Subjectivity** ونسبية القيم **Relativity** وموضوعية القيم **Objectivity** وثبات القيم **Consistancy** علو القيمة **Transcendance** والقيم المطلقة **Absolute** مما يدل على كثرة القيم ووحدتها.

ومن أصناف القيم عند لافل[٣٠] :

١- قيم الإنسان فى العالم وهى القيمة الاقتصادية والقيم العاطفية وهى ترتبط بقيم من أنواع مختلفة.

٢- قيم الإنسان تجاه العالم، وهى قيم عقلية متعلقة بمعرفة الأشياء وتفسير الظواهر، وقيمة جمالية تقوم فى اللذة النزيهة تلك التى يزودنا بها المنظر المحض للأشياء.

٣- قيم الإنسان فوق العالم، وتشمل القيم الأخلاقية التى تتضمن الفعل في الواقع الموضوعى وتحويل العالم المادى ثم القيم الروحية أو الدينية.

ومبادئ الحياة الأخلاقية عند الأخلاقيين من أمثال لوسين[٣١] نجده يصنفها وفقاً لنظرية المعرفة إلى التجريبية – العقلية – العاطفية - الإرادية أما أندريه بريدو فيصنفها وفقاً للاتجاهات الثلاثة: اتجاه الطبيعة – اتجاه العقل – اتجاه العاطفة. فى حين يرى د. عبدالرحمن بدوى أن تصنيف المذاهب الأخلاقية وفقاً للنزعات الأربع التالية أخلاق الطبيعة – أخلاق العقل – أخلاق العاطفة – أخلاق الإرادة.

الأخلاق فى صورتها النهائية

نتناول فى هذا الموضوع عدة نقاط هى :

أ – أهمية الأخلاق

إن الأخلاق تنمو من نفس الجذر الذى ينمو منه توليد العالم والحياة، لأن الأخلاق ليست هى الأخرى غير احترام الحياة وهذا هو ما يزودنا بالمبدأ الأساسى فى الأخلاقيات. ونعنى بذلك أن الخير هو فى حفظ الحياة وترقيتها وتقويتها، وأن الشر هو تحطيمها وتضييق آفاقها[٣٢].

ولذلك نجد

فى فلسفة هيجل[٣٣] أن الرابطة بين الأخلاق والإيمان بالتقدم قد انفصمت. وهى الرابطة التى استندت إليها الطاقة الروحية فى العصور الحديثة على الدوام. ولهذا الانفصام تحطم كلاهما. وأصبح الإيمان بالتقدم عارياً من الروح ومن القوة لأنه أصبح الآن مجرد إيمان بالتقدم الباطن ولم يعد مجرد إيمان بالتقدم عن طريق الحماسة.

كيف يمكن الوصول إلى علاقة سوية بالواقع[٣٤]، الإحساس الصادق بالواقع هو تلك النظرة النافذة التى تقول أنه بالمثل الأخلاقية المتعلقة وحدها يمكن الوصول إلى علاقة سوية بالواقع. وبهذا الطريق وحده يمكن للإنسان وللمجتمع أن يكتسب كل القوة التى يمكن استعمالها فى السيطرة على الأحداث.

ولا يمكن أن يكون ثمة مستقبل أو حاضر إلا بتفسير واحد، إلا إذا حاولنا أن نعيش ونسير فى حضارة ورائها مبدأ أخلاقى تستند إليه.

يقول هوبز فى (التنين) [٣٥] "النظرية الحقة لقوانين الطبيعة هى الفلسفة الخلقية الحقيقية، ذلك لأن الفلسفة الخلقية ليست سوى علم ما هو خير وما هو شر".

ولذلك ذهب البعض[٣٦] إلى أن التحليل الذى قام به هوبز للعواطف والانفعالات هو الأساس الفلسفى لما سمى بسيكولوجيا الأنانية تارة والأخلاق الأنانية تارة أخرى.

وذهب بطرس إلى أن الخطوة الأولى فى محاولة هوبز عبور الهوة من السيكولوجيا والأخلاق هى تحليله لفكرة الخير.

وقديماً احتلت الأخلاق مكانه الصدارة عند اليونانيين[٣٧] فسقراط منشئ علم الأخلاق، قد حصر الفلسفة فى نطاق الأخلاق – وكذلك اتباعه من صغار السقراطيين، وإن كان أفلاطون قد أنشأ فلسفة وجودية ميتافيزيقية، فقد وضع

مثال الخير فى قمة المثل، وجعله غاية الحياة. ومجال التأمل العقلى الذى يقترن بسعادة الإنسان.

أما أرسطو فإن نظرياته الميتافيزيقية تعبر عن نظرة أخلاقية متفائلة – كما يقول برتراند رسل – ويبدو هذا فى إيمانه بأهمية العلل الغائية من الناحية العملية. ومعنى هذا أن الغاية تهيمن على سير الكون، وإذا كانت الأخلاق العملية عنده لا يسودها الطابع الفلسفى، وإنما هو مجرد تسجيل لملاحظاته على شئون الإنسان.

ولذلك نجد من حكم سنيكا[٣٨] أنه "لا إنسان أنبل من غيره، حتى لو كانت طبيعته الروحية خلقت أفضل وكان أقدر على تحصيل علم أرفع. العالم أمنا جميعا وإليه مرجعنا، مهما تكن الخطوات الوسطى بيننا وبين الأصل نبيلة أو وضيعة" والواقع أن الرابطة التى تصل بين أفراد المجتمع رابطة أخلاقية[٣٩]، وبمقدار قدرة الفرد على إخضاع رغباته الخاصة للصالح العام يكون قوة المجتمع الذى ينتمى إليه. ومن هنا كانت قوة الجماعة على حالة المجتمع الأخلاقية، مع أن مذهب التطور يقول إن قانون النجاح فى الطبيعة هو النزاع والصراع وإراقة الدماء والتنافس وطرق النمر والخنزير فى حفظ الحياة هو أسمى الطرق.

والمجتمع الناجح هو الذى يبيح قتل العدو والسير على جثته وينقض السلام والحب.

ولى الحق هنا أن أتسائل وهل الحياة بهذه الطريقة بل وهبوطها إلى هذا المستوى هى الحياة الحقيقية التى تليق بأسمى الكائنات الحية أى الإنسان؟؟؟

ومن المعروف أن مادة الأخلاق[٤٠] تنعقد وتتشابك مع كل فن من الفنون الأخرى (العلم – الفلسفة – علم الاجتماع – علم النفس – علم السياسة – علم الحياة)[*].

وينتهى تعريف الأخلاق بفكرة نجدها أساسية فى علم الأخلاق الحديث وهى فكرة الهدف أو المثل الأعلى حيث يرى ابن خلدون "أن موضوع الحكمة العملية هو الأفعال الاختيارية. والأفعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة، وتلك الفائدة عائدة إلى كمال القوة إلى الشخص أو الاجتماع".

ليست هناك أخلاق علمية[٤١] بل فكر أخلاقى وعلى الفلسفة أن تتخل عن الوهم، الذى طالما واعيها حتى العصر الحاضر ما هو خير وما هو شر، والاعتبارات التى تشجع على فعل الواحد وتجنب الآخر.

وهنا يكون السؤال هل التفكير فى الأخلاق يمد العالم بمزيد من الأخلاق أن المفكرين الأخلاقيين مثل سقراط وكانط وفشته كان لهم تأثير أخلاقى على معاصريهم، وكل حركة أحياء فى ميدان الأخلاق صاحبتها حركات أخلاقية جعلت الجيل المعاصر أقدر على القيام بواجباته، ولو افتقر عصر إلى العقول التى تحمله على التفكير فى الأخلاق فإن مستوى الأخلاق يهبط، وتهبط معه قدرتته على الإجابة على المسائل التى تظهر.

فعلى سبيل المثال[٤٢] نجد أن شوبنهور أخلاقى فى النقط التى يهاجم فيها نيتشه، كما أن نيتشه أخلاقى فيما يعترض به على شوبنهور. ونحن فى حاجة إلى أن تعثر على الوتر الأساسى الذى تأتلف فيه نشازات هذه النظريات الأخلاقية المتعددة المتناقضة من أجل إيجاد تناغم وانسجام.

ب- المبدأ الأساسى فى الأخلاق والمثل الأعلى

يرى أشفيتسر[٤٣] أن هناك فريقان، فريق يعمل فى اتجاه المبدأ الأساسى فى الأخلاق بمنهج أكثر عيانية، وفريق يعمل بمنهج أكثر تحليلا. لكن الفاصل فى الأمر ليس هو المنهج بل العمق فى التفكير، فالمفكر الأكثر عيانا ينتج فكره الأخلاقى كالفنان الذى يفتح آفاقاً جديدة بإبداع أثر فنى مهم، وفى

الكلمات الأخلاقية البعيدة المدى مثل طوباوات(*) المسيح يتجلى المبدأ الأساسى للأخلاق هناك ترى تقدماً فى تقرير ما هو أخلاقى، حتى لو كان وضع الأساس لا يتقدم بنفس الطريقة.

ومن ناحية أخرى فإن البحث عن المبدأ الأساسى للأخلاق(٤٤) بعملية تحليل نقدى يمكن أن يؤدى إلى مذهب فى الأخلاق فقير، إذ يشيع فيه سعى لئلا يؤخذ بعيد الاعتبار غير ما هو مرتبط بالفكرة التى يبدو فى الظاهر بأنها الفكرة المطلوبة. وهذا هو السبب فى أن الأخلاق الفلسفية تقوم عادة خلف الأخلاق العملية.

ومن هنا فإن تأثيرها المباشر ضئيل، بينما الأخلاقيون الدينيون يستطيعون بكلمة واحدة أن ينفذ إلى أعماق الحياة نجد الأخلاق الفلسفية غالباً ما تقتصر وتقف عند نقره يتكون فيها مستنقع.

وفى كتاب مبادئ الأخلاق لجورج مور(٤٥) (نشر عام ١٩٠٣ وأعيد طبعه ١٩٢٢ ونشرت له ترجمة باللغة البولندية فى أرسو ١٩١٩) نجد أول تطبيق عملى للمنهج التحليلى على مشكلات الأخلاق فى الفلسفة المعاصرة وقد عبر مور عن ذلك المعنى خير تعبير فى مقدمة كتابه المذكور (صفحة *VII*) بقوله:

"إنه يبدو لى فى علم الأخلاق كما فى بقية الدراسات الفلسفية الأخرى أن الصعوبات والاختلافات التى يمتلئ بها تاريخها، إنما ترجع أساساً إلى سبب بسيط جداً هو أننا نحاول الإجابة عن أسئلة لم تتبين على وجه الدقة معناها، أو بدون أن نتبين أى سؤال هو الذى تريد الإجابة عنه".

وتطبيقاً لذلك فقد وضع مور أمامنا سؤالاً أساسياً للبحث فى الأخلاق وهو ما هو الخير، وكانت محاولته الوصول إلى إجابة واضحة عن هذا السؤال

هى تأليف كتاب (مبادئ الأخلاق) إذن فالمبدأ الأساسى فى الأخلاق[٤٦] الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر لا يعنى فقط مجرد التعمق والتنظيم، بل أيضاً توسيع النظرات الشائعة الخاصة بالخير والشر، والمرء لا يكون أخلاقياً حقاً إلا إذا أطاع الدافع إلى معاونة كل حياة يقدر على معونتها أو امتنع عن إيذاء أى كائن حى.

هذا عن المبدأ الأساسى فى الأخلاق أما المثل الأعلى[٤٧] فنتعرف عليه من خلال المعنى الصحيح للأخلاق. الأخلاق ليست دفتراً تقيد فيه النصائح والإرشادات العملية وإنما هى تعبير عن مثل أعلى يستولى على الإنسان كلية، ويرفعه بالتجرد عن الذات فوق نفسه شيئاً يبعث فيه يقيناً وحماسة، وينشط الذهن والقلب، ويجعل لحياتنا قيمة ويضفى عليها جمالاً. ولقد كانت جلائل الأعمال ثمرة لتقديس المثل الأعلى.

ومن المعروف أن أفلاطون[٤٨] فى الغرب هو أول تعبير لأخلاق تكميل الذات وشوبنهور قد حاولا أن يحلا المشكلة (مشكلة المثل الأعلى) وذلك بأن يضعا أفكار العالم والحياة مبدءاً أساسياً فى الأخلاق مثلما فعل الفكر الهندى. لكن هذا ليس حلاً.

وأخلاق التفانى فى جوهرها كونية، لأن تكميل الذات[٤٩] ليس إلا قيام علاقة حقيقية بين الإنسان وبين الموجود القائم فيه وخارجه، إنه يسعى ليحيل علاقته الخارجية بالموجود إلى تفان روحى باطن، تاركاً علاقته السلبية الفعالة مع الأشياء تتحدد بهذا التفانى.

والأخلاق المعتادة لا تملك مبدأ أساسى للأخلاق[٥٠]، ولذلك لابد لها أن تدخل فى نقاش مع الواجبات المتضاربة. أما أخلاق توقير الحياة فلا حاجة لها إلى هذا التسرع، أنها تأخذ خطتها من الوقت الكافى للتفكير فى مبدئها الأخلاقى من كل ناحية.

وأخلاق "توقير الحياة" لا تعرف شيئاً عن الأخلاق النسبية(*) أنها لا ترى خير غير المحافظة على الحياة والرقى بها، وكل تحطيم وإيذاء للحياة تنظر هذه الأخلاق إليه على أنه شر.

ولهذا السبب ذهب د. توفيق الطويل(٥١) إلى صياغة نوع جديد من المثالية، وذلك اجتناباً لما أسماه بترمت المثالية التقليدية فى مجال القيم الأخلاقية، وتقوم على (تحقيق الذات). وكل قواها الحيوية. وهذا التحقق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكاناتها، ووضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها. ويضمن تكاملها.

فإذا كان للأخلاق مثل أعلى – كما قلنا سالفاً – فما هى نتيجة الأخلاق النظرية مادام العمل والسلوك هو الأساس فى التطبيق الأخلاقى؟

يرى ليفى بريل(٥٢) أن الأخلاق النظرية لا فائدة فيها لأن النظريات والمذاهب الأخلاقية رغم اختلافها فى الأمور النظرية، فإنها تتفق جميعاً فى القواعد العملية إذ أن تطور عادات الناس عند بريل لا يتم بفضل النظريات الأخلاقية بل بطريقة مباشرة ومستقلة. والأخلاق النظرية عنده تقيم تراكيبها على مصادرتين غير مقبولتين هى :

أ – الإقرار بأن الطبيعة الإنسانية فردية وجماعية واحدة هى هى فى كل زمان ومكان.

ب- أن الأخلاق النظرية، أو ما بعد الأخلاقية كما يسميها ليفى بريل تفترض أن الضمير الأخلاقى (أى الأحكام التقويمية وتصورات الواحد وقواعد السلوك) كلها تؤلف كلاً منسجماً ليس فيه تناقض.

ولهذا كله يدعو إلى أطراح الأخلاق النظرية ليستبدل بها ما سماه بعلم الآيين (كلمة فارسية وسطى وانتقلت إلى الفارسية الحديثة ومعناها العادات والأعراف والرسوم).

إن الأخلاق جملة من الوقائع الاجتماعية، وندرسها بالمنهج الخاص بدراسة الظواهر الطبيعية، وليست مهمة علم الآيين أو الأخلاق - كما يتصورها بريل - وضع القواعد وتحديد ما ينبغى أن يكون، بل موضوعها تحصيل المعرفة بالوقائع الأخلاقية، إن الأخلاق معطيات، كما فى الفيزياء.

ولنا هنا تعليق : أن هذه الرؤية تحاول أن تنقلنا من النسبى الأخلاقى إلى المطلق العلمى، وذلك لثبوت نتائجه وردها إلى معطيات مباشرة هى بالتالى صادقة. وإن كانت لنا بعض التحفظات على هذه النظرة. فالنظرة إلى الأخلاق كثيراً ما يشوبها ما يعكر صفو موضوعيتها وشموليتها ويقضى على صفة الإطلاق فيها ومن هذه الأشياء (دخول الذات فى التقييم - تغير الزمان والمكان - تغير الحالات النفسية المتعلقة بالأفراد - معطيات الحياة الجديدة والمتطورة ... إلى غير ذلك من الأمور.

كما أن رد القيم الأخلاقية كلها إلى النسبية - من وجهة نظرنا - يقضى على الجانب الموضوعى فيها، وبالتالى يقضى على فكرة المثل الأعلى ما دام فى إمكان الفرد أن يحقق أخلاقه ويضع مثاله الخاص كما يريد فتتعدد المثل بتعدد الأفراد، ويغيب المثل الأعلى الأخلاقى. ونصبح جميعاً جورجياس (السوفسطائى) بشكل أو بأخر.

أما ريشنباخ(٥٣) فيرى أن المعرفة تنقسم إلى قضايا تركيبية وقضايا تحليلية، والقضايا التركيبية تنبئنا بالأمور، أما القضايا التحليلية فهى فارغة فأى نوع من المعرفة تكون الأخلاق.

ولا يتردد ريشنباخ فى الإعلان عن العبارات الأخلاقية لا تنتمى إلى قضايا معيارية، والمعرفة لا تشتمل على أى أجزاء معيارية بهذه النظرة الوضعية المنطقية للأخلاق هى عبارة عن نتيجة من نتائج تطبيق مبدأ التحقق وممارسة التحليل المنطقى.

وكما نعرف ان المعيارية *Normative* مأخوذة من المعيار ***norme*** وتشترط وجود المقياس الذى تصح أو لا تصح به الأفعال الإنسانية الأخلاقية وتبحث فيما ينبغى أن يكون، وليس فيما هو كائن بالفعل. ولذلك فإن الأخلاق من هذا النوع تنبذ الوصف والتقرير وتتعلق بالمثال الأخلاقى.

ولذلك فمن أكبر العوامل(٥٤) التى تجعل الحياة شاقة غير مرضية هو تمسك الفرد بأنانيته وافتقاره إلى التهذيب العقلى، ولا يقصد بالعقل المثقف عقل الفيلسوف، بل يراد به أى عقل يتمثل المعرفة وتتفتح فيه ينابيعها ويتعلم كيف يهذب مواهبه وينمى قواه عندئذ يهتدى إلى منابع السعادة، فيجد لذة عظيمة فى كل ما يحيط به من آثار الفن ومشاهد الطبيعة وأخيلة الشعراء وأحداث التاريخ، وكل أساليب الحياة الإنسانية فى ماضيها وحاضرها فى مثل هذا العالم الحافل بكل ما يثير اللذة ويغرى بالتمتع ويدعو للإصلاح والتهذيب.

وهنا يصبح كل إنسان أهلاً لهذه الحياة السعيدة ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمنابع السعادة التى تكون فى متناول يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور.

فمن الممكن أن يقاوم المرض، وهو عدو فتاك بالرياضة وتهذيب الأخلاق والأمل كبير – كما يرى د. الطويل – فى أن ينتهى تقدم العلم فى المستقبل القريب – فيما يظن مل – إلى هزيمة هذا العدو العملاق.

وكل تقدم فى هذا المجال يخلصنا من بعض الآلام التى تؤدى إلى الهلاك بتقصير حياتنا وحرمننا من السعادة.

جـ - الأخلاق وعلاقتها بأوجه الحياة الأخرى

مما لاشك فيه أن الفرق بين الأدب والتعليم، أن الأدب يتعلق بالعادات والتعليم بالشرعيات، الأول عرف دنيوى والثانى شرعى دينى(٥٥).

ويقصد بالأدب هنا الأخلاق ***Moral***

أما عن الأخلاق واللذة[٥٦]. فقد ضاق الأخلاقيون باللذة، وإقامة الأخلاقية على وجدان اللذة وأخذوا على أصحاب هذا الاتجاه قصور نظرتهم، وإغفالهم أثر العوامل الطبيعية الأخرى فى توجيه السلوك الإنسانى. ومكنوا للغيرية والمشاركة الوجدانية والضمير والعقل، وعوامل أخرى احتلت على يدهم مكانه فى الحياة الخلقية.

ولذلك فإن الموقف الخلقى ينشأ عندما يتعارض العقل مع الهوى – كما يقول د. الطويل – ويتنازع الواجب مع الشهوة، وتصطدم الغيرية بالأثرة، ويتمشى هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة كنداء العقل، وصوت الضمير. فليست اللذة هى التى تجعل الأفعال الإنسانية متمشية مع الأخلاقية، بل إن الأخلاقية هى التى تنتج بعض اللذات.

وفى ميدان الفلسفة الأخلاقية[٥٧] جمع أرباب الفلسفة العربية بين النظريات الأخلاقية عند فلاسفة اليونان والفضائل الأخلاقية كما قدمها الإسلام. وقد نتج عن ذلك تداخل الأقوال والأمثال مثل (أعرف نفسك بنفسك) قول سقراط. وكان مكتوباً على مدخل دلفى، وقد عرف عند العرب بصيغة (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ومثل (خير الأمور الوسط) أو (خير الأمور أوساطها) هو مفهوم أو معنى ردده العرب بصيغ مختلفة.

وهنا تظهر العلاقة بين الأخلاق والفضائل الأخلاقية المختلفة والتى سوف نعرض لها بالتفصيل فيما بعد ..

أما عن العلاقة بين الأخلاق وعلم الجمال فنجد أن الأخلاق وعلم الجمال هما أنصاف أولاد الفلسفة[٥٨].(أولاد الزوجة بالنسبة إلى الزوج أو العكس) فكلاهما يعالج موضوعاً يخجل من أن يضع نفسه للتفكير، لأن كليهما

يندرج فى نطاق يمارس فيه الإنسان نشاطه الخلاق. أما فى العلم فالإنسان يلاحظ مجرى الطبيعة ويصفها ويحاول النفوذ إلى أسرارها، وفى الأمور العملية يستخدم العلم ويكيفه بتطبيق ما أدركه من الطبيعة خارج ذاته.

لكنه فى نشاطه الأخلاقى والفنى يستخدم المعرفة ويطيع الدوافع والإدراكات والقوانين التى تنشأ فى داخل ذاته، أما بالنسبة إلى الأخلاق فالأمر متعلق بالنشاط المبدع عند جمهرة الناس، وهو نشاط يتحدد إلى مدى بعيد بالمبادئ السارية فى تفكير العصر عامة.

وأنه لأمر محزن حقاً هذا الافتقار إلى التقدم فى الأخلاق رغم أنه ممكن.

د – مهمة الأخلاق وغايتها

اعتدنا ألا نطلق اسم الأخلاق إلا على الأفكار التى رتبها أهل الصنعة ترتيباً علمياً فتقول أخلاق أفلاطون – أخلاق أرسطو – أخلاق كانط – أخلاق كونت. ونكاد نميل إلى الاعتقاد بأن كل شيء فى الأخلاق قائم فى تلك المذاهب الكبيرة المرتبة والموقع عليها(٥٩).

والمهمة الكبرى للفلسفة هى أن تكون دليلاً للعقل العام وحارساً، وكان من واجبها فى ظروف هذا العصر أن تعترف للدنيا بأن المثل الأخلاقية لم تعد تسندها أى نظرية عامة فى الكون بل هى متروكة لأنفسها، وعليها أن تشق طريقها من العالم بقوتها الذاتية(٦٠).

وتتسع غاية الأخلاق كلما عقدت صلة وثيقة بينها وبين نظرية فى الكون تؤكد العالم والحياة هنالك يكون هدفها كمال الفرد الباطن، وفى ذات الوقت توجيه نشاط بحيث يؤثر فى غيره من الناس وفى العالم الموضوعى(٦١).

أن التقدم الأخلاقى لا يقوم على تقليد النظام الكونى، بل يقوم فى مصارعته. فمزاولة الفضيلة تقتضى عكس ما يقتضيه النجاح فى النضال الكونى من أجل البقاء، فإذا تطلب هذا النجاح توكيد الذات اقتضت مبادئ الأخلاق وكبح النفس وقمع الأهواء.

وإذا اقتضى النضال الكونى قهر المنافسين تطلبت الأخلاق احترامهم، بل اقتضت معاونتهم، لأنها لا تحرص على بقاء الأصلح بقدر ما تحرص على الإبقاء على أكبر عدد ممكن أن يعيش، أنها ترفض نظرية التطور التى تقوم على الصراع والنزال فيما يقر هكسلى(٦٢).

ماذا يعطى علم الأخلاق؟(٦٣)

يعطى بلا حساب ما يطلبون إليه : يعطى أخلاقاً عقلية أو قلبية، ويعطى أخلاقاً لمنفعة الفرد أو لمنفعة الجماعة، وأخلاقاً للطبيعة وللشرف والتعاون والواجب حتى يحتار الإنسان ماذا يختار.

ولما كان كل ضرب منها مرتبطاً بنظام من الاستقراءات والاستنباطات(٦٤)، فقد عرضوا علينا واحدة منها على أنها أخلاق علمية، ولسوء الحظ أنه ليس منها واحدة استطاعت أن تولد فى النفوس هذا الحد الأدنى من الاتفاق الذى يولده العلم، ومما يلقى الريبة على الصفة التى تزعمها لنفسها والواقع أن المسيو ليفى بريل (أستاذ تاريخ الفلسفة بالسربون بحوثه الهامة ألمانيا منذ ليبنتز – أوجيست كونت – الأخلاق الاجتماعية. وهو أحد زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية) قد بين أن علم الأخلاق لما كان علماً معيارياً *normative* فليس به من العلم إلا اسمه، وعبثاً يستعيرون اسم العلم، والمظهر الخارجى للعمل العلمى، ومتى جعلوا موضوع دراستهم ما ينبغى أن يكون بدلاً مما هو كائن فقد تجاهلوا الروح نفسها المسيطرة على عمل العالم.

ومن البديهى أن هذا لعب بالألفاظ، وأن بين المذاهب الأخلاقية عند أرسطو وزينون وكانط، والمذاهب الوضعية عند نيوتن وأينشتين فرقاً من الطبيعة.

وماذا نستفيد إذا جمعنا تحت لفظ واحد أشياء متباينة، لكن يقف العلم ثابتاً وهو يشهد موت هذه المذاهب التى انتسبت إليه دون أن تخرج من ضلبه.

ولنا تعليق على هذا القول عندما نصل إلى العنصر المتعلق بالصلة بين الأخلاق والعلم.

يرى صمويل الكسندر(٦٥) (ولد فى سيدنى بأستراليا ١٨٥٩ – ومن كتبه الهامة النظام الأخلاقى والتقدم – لوك – أساس الواقعية – الجمال وصور أخرى للقيمة – اسبينوزا والزمان). إن مهمة الأخلاق هى : تحليل التصورات والتمثلات الأخلاقية ومشكلتها الأساسية هى بحث معنى الخير والشر والصواب والخطأ، ولما كانت الأخلاق اجتماعية فى أساسها، فإنها تختص أيضاً بالعلاقة بين الفرد والعالم المحيط به، وبمكانه داخل الطائفة الاجتماعية، التى هو عضو فيها.

غير أن الأخلاق(٦٦) لا تقتصر على وصف الظواهر والوقائع الأخلاقية، بل هى أيضاً علم معيارى يقوم بمهمة (تحديد قيمة الوقائع الأخلاقية على أساس المثل الأخلاقى الأعلى وبدراسة مسألة التقدم الأخلاقى) وهو ينحاز إلى جانب النظريات البيولوجية المتعددة التى سارت فى ركاب المذهب الداروينى، والتى ظهر أقوى تعبير عنها فى كتاب لسلى ستيفن علم الأخلاق ١٨٨٢.

والغاية الأخلاقية هى توازن السلوك الأخلاقى وهذا هو هدف العقل الإنسانى ومعياره معاً، وهو عند الكسندر هدف أرفع من جميع المثل العليا الأخرى التى تفترضها الأخلاق.

في حين يرى جيمس ست[٦٧] (١٨٦٠- ١٩٢٤ ـ تعلم في أدنبره وألمانيا ومؤلفاته الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية *Freedom as ethical postulate* والفلاسفة الإنجليز ومدارس الفلسفة الإنجليزية *English philosophers & schoals of philosophy* أن مهمة الأخلاق : هي تحديد مركز الإنسان الخاص بالنسبة إلى الأحداث الطبيعية من جهة، وإلى القوة الإلهية من جهة أخرى، لذلك لا يمكن أن تكون الأخلاق علماً وضعياً فقط، أو بحثاً تجريبياً في الظواهر الأخلاقية وأصولها مثلما يقول أنصار المذهب الطبيعي والمذهب التطوري.

وإنما ينبغي أن تمتد من ناحية أخرى إلى الميتافيزيقا واللاهوت. فالفلسفة هي المركب الأعلى للحقائق الميتافيزيقية الثلاث الطبيعية ـ الإنسان ـ الله.

أما عند مور[٦٨] يعني لفظ الأخلاق البحث الذي يدور حول السؤال ما الخير أو الشر، فطريقة تعريف الخير هي المشكلة الأساسية في أي مذهب أخلاقي يستطيع أن يدعي لنفسه الصيغة العلمية.

وموضوع الأخلاق هو التنقيب عن الأسباب الصحيحة التي تجعلنا نعد هذا الشيء أو ذاك خيراً. وجواب مور ببساطة هو أن الخير هو الخير ولا شيء غيره. وهكذا أعلن بلهجة حاسمة "إن الخير لا يمكن أن يعرف وهو كل ما أستطيع أن أقوله بشأنه، وهذا يعني أن الخير بسيط شأنه شأن الأصغر فكلاهما خالي من كل تركيب أو تعقيد.

فغاية الأخلاق عند مور هي الخير والشر ولكنه يبدأ بتعريف المصطلحان أولاً ثم يشرع بعد ذلك في الأحكام، لأن التعريف الدقيق للمصطلح- من وجهة نظرنا ـ هو الأساس المتين الذي تبنى عليه الرؤى والأفكار وبالتالي الأحكام التقويمية.

وهنا ينبغى أن نشير إلى أن الأخلاق[٦٩] التى تستنكر الزواج من المحارم تلك الأخلاق المسطورة فى القانون، وفى العادات ليست أقل من المذاهب الفلسفية قوة وعمقاً، وإن لم تكن معروفة فى مذهب قد ألف تأليفاً منطقياً.

والمثال على ذلك: (الرق) إى إلغاء الرق ولو سألنا فى القرن العشرين باسم أى مذهب تستنكر الرق، أستطعنا أن نجيب جواباً لا يخلو من المنطق إن ذلك باسم فلسفة القرن الثامن عشر التى أعلنت حقوق الإنسان، ولكننا نعلم جيداً أن تلك النظرية لم تحرر إلا بعد حين، أى بعد أن كانت المهمة قد تمت، وبعد أن كان الرق كله قد اختفى. ويحيل البعض إلغاء الرق إلى مذهب الرواقيين أو الأخلاق المسيحية، ولكن الكنيسة نفسها كان لها أرقاء.

مشكلات الأخلاق

تظل القيمة مفهوماً مراوغاً ومثيراً للخصومة الفكرية، ولعل السبب فى هذا الاضطراب – هو الخلط بين مجالين الأول : هو مجال الممارسة اليومية، التى تشارك فى صوغها شئوون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية وقواعد العمل والذوق الشائع.

أما المجال الثانى : هو مجال الدراسة حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية. وقد يتبادر إلى الذهن أن هناك طريقتين أو اتجاهين للنظر إلى القيمة. الاتجاه الأول هو الذى تخلق فى سماوات مثالية بعزلهما من أصولها المادية الواقعية واتجاه آخر يقف على النقيض، حيث يعتبر القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية[٧٠].

وقد قامت محاولة فى العصر الحديث للنظر فى المشكلة الأخلاقية على حدة، وكأنها بحث فى العلاقة بين الفرد ونفسه، وبينه وبين المجتمع، دون حاجة

إلى تحديد الرأى فى المسائل النهائية المتعلقة بمعنى العالم والحياة، وبدا أن المشكلة الأخلاقية هى الأخرى أبسط بكثير مما كان لأن توكيد العالم والعمل الموجه إلى تحقيق الصالح العام لم تعد ثمة حاجة إلى إثباتها، لأنهما صارا من الفروض المسلم بها(٧١).

هذا إلى جانب (مشكلة الخير) (٧٢) فقد رأى مور أن المذاهب الأخلاقية المرتكزة على مسلمات ميتافيزيقية (وهى مذاهب الرواقية – اسبينوزا – كانط – هيجل) لا تستطيع تقديم جواب عن السؤال : ما هو الخير فى ذاته فهى بدورها تجعل الأخلاق أساساً معتمداً على غيره، إذ تقيس الخير فى كل حالة بمعيار مبدأها الميتافيزيقى الأعلى، الذى يتضمن علاقة بحقيقة تعلو على الحس.

ولذلك يرفض مور أن يسمح للميتافيزيقا أو النزعة الطبيعية أن تدخل فى الأخلاق بكتاب (المقدمة إلى علم الأخلاق) عند حريته شأنه شأن كتاب معطيات الأخلاق عند سبنسر عاجزاً تماماً عن حل المشكلات الأخلاقية.

وهناك من يرى(٧٣) أن العلة الأخلاقية (المشكلة الأخلاقية) مرتكزة على بعض أعراض الكراهية، بل وجعل من (الإرادة) الألف والباء فى مشكلة الشر.

والذى يؤكد على وجود مشكلة فى الأخلاق سؤال من الذى صنع الأخلاق؟(٧٤)

صنعها الضعفاء ليحدوا بها من سيطرة الأقوياء (نيتشه) صنعها الأقوياء ليسيطروا بها على الضعفاء [ماركس] .

والنظرة المدققة لهاتين الصيغتين – من وجهة نظرنا – تؤكد أن كلا منهما نشأته من النظرة المعتمدة عليها فى الكون والإنسان فالنظرة الثانية تؤكد

على القيمة الاقتصادية وتحكمها من خلال (رأس المال) على الضعفاء فهى تؤكد على مبدأ الاشتراكية *Socialism* والشيوعية *Communism* والنظرة الثانية تؤكد على مبدأ العلو من خلال القوة والتنازع بين الأطراف لسيادة الأقوى فيما يتعلق بالإنسان الأعلى *Superman*.

إن أخلاق أى شعب لا تتميز عن أخلاق شعب آخر[٧٥] إلا لأن الظروف الموضوعة المتراكمة عبر التاريخ والتى مر بها هذا الشعب تختلف عن ظروف الشعوب الأخرى. ويجب أن نتعرف على الفهم السليم للعوامل الحقيقية المتحكمة فى أخلاقنا. مع أن هذا النقد الذاتى القاسى يدل أيضاً على حقيقة لا يمكن الشك فيها: وهى أن هناك إحساساً عاماً بوجود أزمة أخلاقية.

ويرى د. فؤاد زكريا. أن هذه الأزمة نتجت عن الاهتمام المفرط بالجنس، واتخاذه مقياساً أوحد لأخلاقية المرء، فهى افتقارنا إلى الوعى بالبعد الاجتماعى للأخلاق، وبما ينطوى عليه من إحساس بالمسئولية العامة وتركيزنا الاهتمام على أبعادها الفردية فقط.

وذلك لأن الجنس بطبيعته فردى[٧٦]، ومن هنا كان هذا التركيز مع الجنس مؤدياً إلى تصور الأخلاق كما لو كانت مسألة تهم الفرد المنعزل وتتعلق به وحده مع أن للأخلاق بعداً اجتماعياً هو دون شك أهم أبعادها جميعاً.

ونحن نتفق تماماً مع الرؤية السابقة مع عدم إغفال البعد الفردى للجنس لأنه منبثق عن البعد الاجتماعى ككل إلى جانب أبعاد أخرى اقتصادية. وثقافية ونشأة اجتماعية. وظروف سياسية أدت إلى ما نحن فيه من أزمة فى القيم وأزمة فى الضمير.

وإذا كانت أزمة القيم[٧٧] فى الغرب نشأت من التقدم الاقتصادى، فإن أزمة القيم فى الشرق نشأت عن التخلف الاقتصادى. مما يجعل للبعد الاقتصادى

دوراً هاماً فى منظومة القيمة العامة والاجتماعية والخاصة (الفردية) كما تؤكد الرؤية السابقة.

ومن مظاهر الأزمة(٧٨) عدم الاكتراث، وهو مظهر سلبى والإهمال هو أخطر المظاهر، لأنه متعمد ومقصود. والعلاج المادى هو أن يشعر المواطن بأن المجتمع حريص على ضمان احتياجاته الضرورية فى حياته بقدر ما يستطيع، وبطبيعة الحال فإن هذا الحل يمكن أن يؤدى بنا إلى حلقة مفرغة، فالمواطنون يتكاسلون لأن المجتمع لا يعطيهم الحد الأدنى إلا إذا كف المواطنون عن التكاسل وزاد الإنتاج.

ومن وجهة نظرى .. لا يمكن أن يتم ذلك ويخرج لأرض الواقع إلا إذا أدرك المجتمع ومؤسساته السياسية ما عليها من واجبات تجاه المواطن ومالها من حقوق عليه، وكذلك يفعل المواطن أو ذلك لأن فاقد الشيء لا يعطيه فلا يمكن أن تُسلب حقوق المواطن ويطلب منه فى نفس الوقت أن يعطى حقوق مجتمعة وهذا هو صلب الأزمة. فالمواطن فقد النطق ولغة الحوار، لأنه شعر باللاجدوى وانعدام الثقة ..

وتعتبر أزمة القيم من السمات الواضحة لهذا العصر(٧٩)، تحدث عنها ملاحقة الغرب ومفكروه، ولا شك أن هذا القرن يختلف عن القرن الماضى الذى تغنى فيه الأدباء والشعراء بالمبادئ والمشاعر الإنسانية وجمال الطبيعة. فلقد كان عصر الرومانسية بعيداً عن الصراعات العنيفة التى تقهر الإنسان.

أما فى هذا القرن فقد نشبت الحروب الدامية بين الدول الكبرى (فرنسا وألمانيا) وامتد الصراع بين الدول الغربية الكبرى فى جزء كبير من العالم فى قارات أوربا وأمريكا وآسيا وأفريقيا. واستخدمت فى هذه الحروب أقوى الأسلحة المدمرة وأشدها فتكاً بالحياة والإنسان.

وكانت نتيجة ذلك عدم الثقة وعدم الإيمان بالقيم، ورفض الحضارة الغربية الموجودة، والتى أدت بالإنسانية إلى الهاوية وتبين للمفكرين والفلاسفة أن الحضارة الأوربية قد جعلت القوة المادية تطغى على القيم الإنسانية والروحية، وعلى أنها أذهلت العالم بالتفوق العلمى والتكنولوجى إلا أنها لم تعد تحقق للإنسان آماله وسعادته.

وقد أخذ المفكرون يسلكون طريقين :

الأول : هو التأكيد على أزمة الضمير مثل أدموند هوسرل ومارتن هيدجر.

الثانى : تقديم قوائم جديدة للقيم يمكن أن تحقق السلام بين البشر فكانت الدعوة إلى القيم الأخلاقية والروحية عند لوى لافيل[*] ولوسين[*] فى فرنسا.

ونختم الحديث فى المشكلة الأخلاقية بنظرة الإنسان إلى الأخلاق من زاوية التفاؤل أو التشاؤم التى لا شك أنها تؤثر فى الأخلاق وتجعل منها مشكلة من خلال وجهتى نظر متعارضتين.

إن الخلط الناشئ[٨٠] عن عدم التميز بين الكفاح من أجل التفاؤل والتشاؤم والكفاح من أجل الأخلاق قد ساعد أكثر من أى شىء آخر على الحيلولة دون بلوغ التفكير الإنسانى مرتبة الوضوح، حتى أن التفاؤل يعتقد – طبعاً – أنه يمكن أن يستند إلى نظام أخلاقى توكيدى، بينما التشاؤم يعتقد نفس الأمر بالنسبة إلى نظام أخلاقى إنكارى.

ونظرية الكون متفائلة[٨١] إذا كانت تفضل الوجود على اللاوجود وتؤكد الحياة بوصفها شيئاً له قيمة فى ذاته، ومن هذا الموقف من الكون والحياة ينشأ الدافع إلى رفع الوجود إلى أعلى مستويات القيمة بالقدر الذى يكون لنا تأثير فى تحقيق ذلك.

صحيح أن دعاة اليأس[٨٢] لن يجدوا أدنى صعوبة فى اختلاق الحجج لتشكيكنا فى قيمة الأخلاق، ولكن من المؤكد أن الأخلاق : هى القوة الروحية الكبرى التى استطاعت أن تعلو بالإنسانية إلى مستوى أرقى بكثير من كل ما كانت تتمتع به فى ظل التلقائية المحضة أو الطبيعة الخالصة.

أنــواع الأخــلاق

لاشك أن تعدد أشكال الأخلاق وتنوعها إنما يرجع إلى النظرة المعتمدة إليها، بالإضافة إلى طبيعة الأخلاق (القيم الأخلاقية) فاختلاف الشكل والطبيعة لابد أن يفسر لنا عن أشكال متعددة ومسميات كثيرة مما يدل على ثراء التجربة الأخلاقية التى هى فى الأساس رابطاً أساسياً بين الإنسان والمجتمع بل والعالم بأسره.

واضع القيم[٨٣] هو إما الإنسان أو سلطة خارج الإنسان. والقائلون بأنه سلطة خارج الإنسان ينقسمون إلى مذهبين:-

١- من يقولون أن واضعها هو سلطة عليا إلهية.

٢- من يقولون أن واضعها هو المجتمع.

الأول هو مذهب رجال الدين عامة فالمصدر الوحيد للقيم والتقويم هو الله فهو الذى يقرر الحلال والحرام، والخير والشر. ثم تطور هذا الاتجاه فى سبيل القول بأن القيم تصدر عن الله والإنسان معاً كما عند كيركجورد ١٨١٣ – ١٨٥٥ وموريس بلوندل ١٨٦١ – ١٩٤٩.

وأما الذين يقولون إن واضع القيم ومبدعها هو المجتمع[٨٤] فعلى رأسهم دوركايم ١٨٥٦ – ١٩١٧ : حيث يرى أن الأمور الأخلاقية لها قيمة لا تقاس بسائر القيم الإنسانية، ودليل ذلك – أننا نضحى بأنفسنا فى سبيلها.

القائلون أن واضع القيم هو الإنسان هم الغالبية العظمى من الفلاسفة. والمثال على ذلك نيتشه – ماكس شيلر – نيقولا هارتمان ١٨٨٢ – ١٩٥٠ وجان بول سارتر ١٩٠٥.

والأخلاق الدينية[٨٥] (التى تتصل بالدين) كان لها أنصار فنجد عند جود ١٩٥٣ أن الأخلاق ذات صلة بالدين، لأن الاعتراف بالقيم الموضوعية كالأخلاق والسعادة يتضمن وجود عقل غير العقل الإنسانى يعرف ويتمتع بتلك القيم.

وهذا العقل لا يدركالأخلاق فقط، بل يخلقها، فهو خالق الكون، فلابد أن يوجد القانون الخلقى الذى يسود الكون ويتخلله مستقلاً عن وجود الإنسان، وبذلك تتجلى طبيعة الله فى القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال.

فقد كان الدين، وخاصة الأديان البدائية[٨٦] تعتمد بصفة خاصة على التحريم فى مجال الأخلاق، وفى مجال التنظيم الاجتماعى، بحيث أدى التحريم مهمة أخلاقية فى الدين أكثر من تلك التى أداها جزء الأوامر منه، فالتحريم فى التربية الصحية شمل الصوم وأكل الميتة وبعض الحيوانات.

وفى مجال العلاقات الاجتماعية تناول قضية المساواة بين الناس، وحارب العنصريات واستبداد الضعفاء والفقراء من قبل المتجبرين والأغنياء. وفى آداب السلوك الاجتماعى تناول تحريم الكذب والغش والشهادة الزور والنفاق والارتشاء والكبرياء إن الدين بسلاح التحريم هذا – كما يرى دوركايم – حرص على إجراء انتظام فى الحياة الاجتماعية، أمكن بفضله أن تنصهر فى سلسلة من القواعد السلوكية.

وعقيدة دين العقل[٨٧] ليست إلا النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة مكتوبة بعبارات مسيحية، أى أنها تحتفظ فى داخلها بالتأليه المسيحى وبالإيمان

بالخلود. وهذا الإيمان بالله والفضيلة وخلود الروح يقولون أن المسيح دعا إليه في أصفى صورة في العصور السالفة.

واعترفوا مع ذلك بأن بعض عناصر هذا الإيمان توجد في جميع الأديان العالية، ولعل أعمق وثيقة وأكبرها تأثيراً عبرت عن دين العقل هي العقيدة التي وضعها رووسو في كتابة (أميل) ١٧٦٢ على لسان قسيس في أرياف سافوا.

ويقول رووسو في اعترافاته[٨٨]: كانت ماما كاثوليكية صالحة، ومن المؤكد أنها كانت تصدر في جهرها عن إيمان صحيح. وكان يبدو لها أن الناس اعتادوا أن يفسروا الكتاب المقدس في حرفية وتزمت أكثر مما ينبغي. وكان يلوح لها أن كل ما يقرأ عن العذاب الأبدي يجب أن يؤخذ على أنه وعيد أو مجاز أو كتابة.

وكان موت المسيح[٨٩] يتراءى لها مثالاً للخير المقدس يرشد الناس إلى أن يحبوا الله وأن يتحابوا، وكانت وفية للديانة التي اعتنقتها، ولكنها إذا نوقشت نجد أن عقيدتها تختلف تماماً عن الكنيسة التي كانت تقر لها بالولاء دائماً.

وقد أوتيت فوق ذلك سذاجة قلب وصراحة أكثر تأثيراً من أي رياء، وأني لأعتقد (رووسو) بأنها كانت خليفة بأن تتبع القانون الأخلاقي المسيحي – ولو لم يكن يوجد ثمة قانون خلقي مسيحي ولأن مبادئه تتمشى تماماً مع أخلاقها. وكانت تفعل كل ما يأمر له، ولكنها كانت قمينة بأن تفعله ولو لم تؤمر به.

ولكن إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للأخلاق الدينية في سبب الضعف الذي حل بها؟

الضعف الذى انتاب كل أنواع المذاهب[٩٠] الأخلاقية سواء الدينية أو الفلسفية مرجعه إلى أنها لم تر الأفراد كيف يعالجون الواقع على نحو طبيعى مباشر، وإنما تكتفى بالكلام حوله. أنها لا تمس تجربة الإنسان اليومية.

وإلى جانب ذلك نجد فى المجال النظرى[٩١] قامت الخصومة بين رجال الدين والفلاسفة فى القرون الوسطى فى الإسلام والمسيحية معاً. وهذه الخصومة الفلسفية تناولت الكون واللاهوت ونظرية المعرفة، ولكنها تناولت أيضاً قصة الخير والشر والحرية والجبر والإيمان والشك والفضيلة والرذيلة، أى الأسس الكبرى التى بنى عليها التفكير الأخلاقى كله.

وبالرغم من إلحاح رجال الدين على أن يبقوا ميدان الأخلاق فى قبضتهم دون أن يخدموه خدمة جدية، فقد تمكن الفلاسفة من افتكاك هذا الميدان من قبضتهم.

ونحن نزعم أن رأى "ابن خلدون" هذا صائب إلى حد بعيد ودليل ذلك صدقة على كل زمان ومكان وشموله (فهو غير مشروط) بصفة مطلقة، حيث أن نفس المشكلة نعانيها اليوم كما كنا نعانيها بالأمس. ففى عصرنا الحالى نجد احتكار رجال الدين للكثير من القضايا التى ليس من شأنهم البت فيها كقضايا السياسة والاقتصاد والفن وهم يقومون بدور الرقيب دون أن يشرع لهم المجتمع ذلك وهذا الدور الذى يقومون به (دور الرقيب والمرجعية الأساسية) يجعلهم يدعون الفهم المطلق والنهائى والوحيد لكل مجالات الحياة مما يفقد الأشياء معناها، ويفرغها من محتواها الحقيقى.

وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار الصيغ المختلفة لما يعرف بالإسلام السياسى، إلى جانب الغايات والأهداف الغير بريئة التى يتعللون بها طوال الوقت.

ويوجد نوع آخر من الأخلاق هو الأخلاق الفلسفية (العقلية)[٩٢] حيث نجد أن قيام سور حاجز من الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية، إنما نشأ عن فكرة خطأ تقول إن الأولى علمية والثانية غير علمية. والواقع هو أنه لا هذه ولا تلك علمية بل كلتاهما مجرد فكر. وكل ما فى الأمر أن أحداهما تحرزت من قبول النظرة الكونية الدينية التقليدية، بينما الأخرى لا تزال مرتبطة بها.

وفيما يتعلق بالعناصر التى تتألف منها النظرة الكونية فى المذهب العقلى، نرى هذه النظرة تستتر تحت الواحدية الأخلاقية المتفائلة التى قال بها كونفوشيوس (كونج – تسيه) والرواقيون المتأخرون، ولكن الحماسة التى تسندها أقوى بكثير من تلك التى شعروا بها[٩٣].

والأخلاق الإنسانية ترفع قدر الصالحين وتندد بالصالحين، ومن هنا كانت الأخلاق السماوية، التى تهب السماء للمصطفين، وتجعل جهنم مأوى للمغضوب عليهم والضالين[٩٤].

والقيم أيضاً قد تكون مثالية وواقعية فى نفس الوقت كما نراها عند جود ١٩٥٣. فالقيم تنتمى إلى عالم واقعى لا يهىء عالم الحس المبادئ اللازمة لجلائه، وإذا كانت القيم واقعية، فهى أيضاً مثالية. ولكن ليس بمعنى أنها قائمة فى العقل كما أنها ليست مجرد أجسام يمكن معرفتها. بل أهداف وغايات ينبغى أن تسعى لتحقيقها[٩٥].

وفى الأخلاق الفلسفية نجد أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع حيث يرى د. عبدالرحمن بدوى أن أول مميز نضعه فى دراسة الأخلاق هو التفرقة بين أخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية وبين أخلاق الموضوع والمثال على ذلك كانط *Kant* الذى رأى أن أخلاق الشكل : هى وحدها القادرة على أن تجعل منه الخيّر والشرير تقوم فى الحال النفس، بينما أخلاق الموضوع لابد أن تنتهى إلى أن تصبح أخلاق نجاح، نعنى أخلاقاً تجعل قيمة الفعل والشخص ونتيجة كل

سلوك متوقفة على النتائج العملية لهذا الفعل. ونتائج الفعل معزولة تماماً عن القيمة الأخلاقية للأشخاص والسلوك[٩٦].

وهناك أخلاق الإرادة (إرادة القوة) [٩٧] فى أخلاق نيتشه ١٨٤٤-١٩٠٠ ويقول نيتشه ما الخير؟ كل ما يعلو فى الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة والقوة نفسها.

ما الشر؟ كل ما يصدر عن الضعف.

ما السعادة؟ الشعور بأن القوة تنمو وتزيد.

لا رضا بل قوة أكثر وأكثر لا سلام مطلقاً بل حربا لا فضيلة بل مهارة. والضعفاء العجزة يجب أن يفنوا هذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للإنسانية، ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء.

إن إرادة القوة هى مقياس القيم فى الحياة، والقيمة هى أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان أن يحصله ويستولى عليه. وغاية الإنسانية هى خلق الإنسان الأعلى وأول صفاته البطولة والنضال فى سبيل مستوى أعلى باستمرار. ولهذا كان أبغض شىء لديه (السلام) والحرب عنده أقدس شىء.

وهذا يجعلنا نتطرق إلى ما يعرف بأخلاق الأنانية والغيرية[٩٨]. والأنانية معناها[٩٩]: أن يجعل الفرد نفسه مركزاً[*] للعالم وأن يتحول العالم الجزئى الذى يحيط به إلى العالم الكلى، والمشاركة الوجدانية تلغى هذا الوهم أو الأنانية التى يعتبرها بعض المفكرين الموقف الطبيعى للإنسان تجاه العالم وتجاه ذاته وبتحليل الأنانية تبين لنا أنها تعنى : توحيد القيم الشخصية مع قيم العالم المحيط، وتوحيد قيم العالم المحيط مع عالم القيم. وهكذا تصبح الذات الفردية مركزاً للقيم كلها. ولكن ماذا يحدث لو تصور كل فرد منا أنه هو القيمة المطلقة فى العالم؟

أننا نجد تصويراً لهذه الحالة فى كتاب ستيرنر *Stirner* المعروف (الأوحد وملكيته الخاصة) حيث تصور الأنا باعتباره الواقع المطلق أو الوجود الأوحد.

وأخلاق العاطفة يمثلها آدم سميث[١٠٠] ١٧٢٣ – ١٧٩٠ فى القرن الثامن عشر. فهذا الاقتصادى المشهور ألف كتاب (نظرية العواطف الأخلاقية) حاول أن يبين فيه طبيعة الإنسان وميوله الأساسية. إلى جانب أخلاق العاطفة عند رووسو فى كتابه (مقال فى الأصل فى عدم المساواة بين الناس) و(أميل) أو كتابه (فى التربية ١٧٦٢). إلى جانب مارى جوييو ١٨٥٤- ١٨٨٨ الفيلسوف الشاعر الفرنسى يطالب بأخلاق بغير إلزام ولا جزاء فى كتابه، مجمل أخلاق بغير إلزام ولا جزاء ١٨٨٥). ويرى أن الأخلاق ينبغى أن تقوم على الوقائع.

وشوبنهور ١٧٨٨ – ١٨٦٠ يرى فى الشفقة مسرى الأخلاق لأن العقل لا يهدف إلا على سعادة الفاعل مرذول لأنه أنانى، والأنانية تنافى القيم الأخلاقية. ومن الشفقة تستمد العدالة والإحسان والمحبة.

إلى جانب أخلاق ألبرت أشفيتسر، والذى عرض آراءه فى الأخلاق التقليدية، والأخلاق كما يتصورها فى كتاب فلسفة الحضارة ومحور مذهبه هو (أخلاق توقير الحياة) وتدعو إلى المحافظة على الحياة أياً كانت والرقى بها، وتنظر إلى كل إيزاء للحياة على أنه شر.

إن أخلاق (توقير الحياة) تقول لكل إنسان، أياً كانت مرتبته فى الحياة (أفعل هذا) أنها تحمله باستمرار على الاهتمام بكل مصير إنسانى، وكل حياة تجرى من حوله، وتوقير الحياة لا يسمح للفرد أن يتخلى عن الاهتمام بشئون الدنيا.

ويأتى الحديث الآن عن الأخلاق الواقعية. فنجد أن المشرعين الرومان كانوا أول من عمل لهذه الأخلاق يقعون فى تناقضات تستدعى الإشفاق حين يستهدفون إلى الإشارة بهذا الصدد إلى شيء من المبادئ، يرى بابيه أن الأخلاق الصامتة المتضمنة فى جهودهم المتواصلة أقوى من العبارات المزعزعة التى نقرأها فى كتب الفلاسفه.

ولنا هنا (تعليق) أننا نختلف مع هذا القول، ولكن من حق بابيه أن يناصر الوقائع الأخلاقية بصفته عالم اجتماع كما أنه يريد أن يصبغ على الأخلاق طبيعة علمية. وهذا حقه أما قوله بأن عبارات الفلاسفة تؤلف عبارات متزعزعة. ويتحدث عن هذا بلغة التعميم. فهذا لا نتفق معه، لأن الكثير من فلاسفة الأخلاق منذ سقراط حتى اليوم حاولوا قدر جهدهم وطاقاتهم أن يضعوا مذهباً متكاملاً فى الأخلاق لا يشوبه أى نقيضه بالإضافة إلى الاهتمام بالجانب التطبيقى العملى السلوكى الحياتى فى الأخلاق. فلا شك أن العادات والتقاليد لها مكانتها فى البناء الأخلاقى للبشر، ولكن أيضاً للعقل وتخطيطاته دوره فى صياغة نظرة عقلية متوازنة للأخلاق.

ولفهم أكثر للأخلاق الواقعية (الوضعية) [١٠١] علينا بدراسة الأخلاق فى علاقتها بالبيولوجيا والمجتمع وعلم النفس ثم فى علاقتها بأخلاق المنفعة[١٠٢]، وعلاقة التعليم بقيم المجتمع[١٠٣].

إلى جانب دخول القيم الاقتصادية فى أنواع القيم أو شرائح الأخلاق.

د. فؤاد زكريا[١٠٤] يرى أن هناك ارتباط لا يمكن إنكاره – بين القيم الرأسمالية وبين ثقافة الكم من جهة وبين القيم الاشتراكية وثقافة الكيف من جهة أخرى.

وأخلاق أخرى نجد صداها فى السياسة (الأخلاق السياسية) [١٠٥] فيرى هوبز أن الدولة مفوضة من غالبية المواطنين لاستخدامها فى تحقيق الصالح العام. فعن هذا الطريق وحده يمكن تحقيق الصالح العام الذى فيه نجد أثره الأفراد أعلى درجة فى السعادة ممكنة. أما إذا ترك الناس وشأنهم فإنهم لن يستطيعوا الخلاص من أثرتهم القصيرة النظر، وبالتالى لا ينالون السعادة، فطريقتهم الوحيدة هى المشاركة فى إقامة سلطة تلزمهم بالإيثار.

ونجد أن هوبز ولوك يتفقان فى القول بهذه الفكرة الخارجية للأخلاق. وفقط الخلاف بينهما هى أن هوبز يجعل المجتمع وحده هو الذى يهز السوط، بينما عند لوك الله والمجتمع معاً يلوحان به[١٠٦].

وينحدر هذا الرأى فى جملته إلى جمهرة الداعيين إلى الدكتاتورية المطلقة بكل صورها. فإذا كان أصحاب مذهب الأخلاق اللاهوتى قد ردوا القيم إلى الله، فإن بعض دعاة النظام الدكتاتورى قد نقلوا سلطة الله إلى الدكتاتور الطاغية المستبد وأعطوا له سلطانا يرفعه فوق البشر. ومن هنا جاء مذهب الإطلاق السياسى[١٠٧]. *Political Absalutism*

الإنسان فى الفلسفة الخلقية :

انتشرت النزعة الإنسانية[١٠٨] فى العالم الأوربى الحديث، وكان لها تيار المدافعين والمناصرين منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا.

وهذا الاتجاه الفلسفى يهدف إلى جعل الإنسان محور القيم فى الوجود، والحب فى المذهب الإنسان هو القيمة العليا، لأنه يتعلق بالإنسان ووصفه إنساناً. وبواسطة الحب يجد الإنسان القيم الإنسانية كلها.

ومن المعروف أن للإنسان أبعاد ثلاثة[١٠٩] الداخل – الخارج – التوبة. وهذا هو الذى يشكل المذهب الإنسانى[١١٠] فى الفلسفة ويطلق عليه الإنسية (كما

قال به إسماعيل مظهر) وهو فى صميمه صرخة احتجاج على كل ضرب من ضروب الفكر أو الحياة يؤدى إلى التضحية بالإنسان من حيث هو كائن حى متكامل بعاطفته وعقله التضحية به من أجل شيء آخر سواه.

أو أن يضحى بالعاطفة من أجل العقل، أو يضحى بالروح من أجل المادة، أو بالمادة من أجل الروح، أو بالحياة الفكرية من أجل الحياة العملية.

وهذا الرأى (كما نرى) يقف ضد التضحية بالذات من أجل المادة.

وهذا التصور الفلسفى بقيمة الإنسان موجود منذ القدم[١١١]. فقد بدأ الإنسان فى التصور الفلسفى القديم تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية كما قال مؤرخ الفلسفة ولف *A. Wolf* الأستاذ بجامعة لندن، كل شيء خلق من أجله وسخر فى سبيل خدمته، فهو سيد الخليقة، وحول أرضه تدور الكواكب.

ولذلك يقول رينيه دوبوس[١١٢] "يقتضى الإنصاف بالإنسانية توافر إرادة الإنصاف بها. ذلك أن الانتقال من ردود الفعل الغريزية إلى الأفعال الإرادية المدروسة تطلب دائماً خيارات وقرارات صعبة وشاقة، وإنه لبهذه الخيارات وتلك القرارات تنبثق الأنانية تدريجياً من الحيوانية" ولذلك قضى دعاة النزعة الإنسانية[١١٣] *Humanism* مسايرة الوضعية فى رد الفهم إلى العقل الجمعى، وأنكروا إرجاعها إلى الأحوال الاقتصادية، التى تسود المجتمع، وارجعوا التقييم إلى الإنسان الذى يتميز دون سائر الكائنات بالتأمل العقلى وحرية الاختيار (إنه الموجود الأخلاقى الوحيد) أنه يشارك الحيوان فى حاجاته العضوية أو مطالبه البيولوجية، ولكنه ينفرد دون سائر الموجودات بالعقل الذى يدرك ويتبصر ويتروى ويميز ويفكر.

ونحن نزيد فى هذا القول : بأن الإنسان هو مشرع القيم أياً كانت وجهة النظر المعتمدة فى ذلك تاريخية. أو اجتماعية أو فلسفية أو سيكولوجية[*] أو سياسية.

وفى النهاية : فإن تأكيد الطابع الإنسانى للأخلاق[١١٤] يصل بنا إلى نتيجة هى أنه ليس ثمة أخلاق واحدة، بل هناك كثرة من النظم الأخلاقية. أى الأخلاق التى كانت تعد أزلية لأنها مرتبطة بصبغة إنسانية ثابتة أو بوحى يعلو على تقلبات البشر، فليست فى حقيقتها إلا أخلاق المجتمع أو الحضارة التى يعيش فيها الإنسان، والتى يميل إلى تعميمها ويتصورها صالحة لكل زمان ومكان.

وهنا نعرض لمقولة مشهورة لأندريه جيد[١١٥] الذى يقول "إن ما كان فى استطاعة غيرك أن يفعله، لا تفعله، وما كان فى استطاعة غيرك أن يقوله لا تقله، بل حاول دائماً أن تخلق فى نفسك – بكل صبر وأناة – ذلك الموجود الفريد الذى هيهات لغيرك أن يقوم بديلاً منه".

"لا لن انتحر .. فلتنزل بنا المصائب أزواجاً وأفراداً، ولتحط بأجسامنا ألوان من العلل والهموم، ولتمتلئ الحياة بضروب من التفاهة والعبث.. ومع هذا كله فسنظل مستمسكين بالعيش الإنسانى المحدد .. أنه عيش باهت لا قيمة له، فلا غد ولا أمل ولا نور، ولكنه يعد كل شىء بالنسبة إلينا، ولابد أن نعطيه – نحن البشر – تقديره اللازم .. أيها الناس .. أنى أحمل إليكم رسالة العبث، ولكن انفضوها، فستجدون فى طياتها رسالة العدل والكرامة.. سأقول لكم أن الحياة لا معنى لها كيما نتكاتف لإعطائها معنى من عندنا، وبذلك تستحيل إلى شىء (إنسانى) له قداسته وحرمته وجدواه".

تلك صرخة كامو التى انبعثت من الجزائر الفرنسية ممتلئة بكل دلالات القلق الوجودى، معبرة عن محنة الفكر المعاصر[١١٦].

الأخلاق والضمير

الضمير[١١٧] *Conscience* مركبا من الخبرات العاطفية القائمة على أساس فهم الإنسان للمسئولية الأخلاقية لسلوكه فى المجتمع، وتقدير الفرد

الخاص لأفعاله وسلوكه. وليس الضمير صفة ولادية، إنما يحدده وضع الإنسان فى المجتمع وظروف حياته، ويرتبط الضمير ارتباطاً وثيقاً بالواجب. أما انتهاك الواجب فيكون مصحوباً بوخزات التأنيب والضمير وحرية الضمير[١١٨]: هى العمل بما يوحى به الضمير فى المجال الدينى وغيره، أو الشعور بالحرية فى اعتناق بعض الآراء والمعتقدات.

ومما لا شك فيه أن بتلر من أهم الفلاسفة الذين تحدثوا بالتفصيل عن مسألة الضمير[١١٩]. من خلال موقفه من تيارات التفكير الخلقى فى عصره، وتحليله للطبيعة البشرية، والأثرة والإيثار، ثم مكانة الضمير فى مذهبه أو موقف النقاد من مذهبه وأخيراً موقف المحدثين والمعاصرين جميعاً من مشكلة الضمير.

والأخلاق تبنى فى حقيقتها على الضمير الداخلى[١٢٠] للإنسان، وقد كان سقراط يسمى صوت الضمير بالروح الإلهى، الذى ينهاه كلما اعتزم فعلاً منافياً للأخلاق.

كما يسمى فشته الضمير بالهاتف المنبعث من العالم الأزلى وهو الذى يأمرنا فى كل حالة خاصة من حالات وجدنا بما يجب علينا أن نفعل بالتحديد فى هذه الحالة، وما يجب علينا تجنبه.

ولهذا لم تقتصر اضطراب العلاقة بين الفرد والمجتمع[١٢١] على ميدان العقل والفكر بل شمل أيضاً ميدان الأخلاق فبتسليم الإنسان الحديث لرأيه الشخصى، سلم أيضاً حكمة الأخلاقى الشخصى، فلكى يجد حسناً ما يجده الجمهور حسناً إن فى القول أو فى العقل، ولكى يصبح ما يقبحه الجمهور يلزم أن يقضى على وخزات الضمير عنده.

أخلاق العقل والسعادة

إن المهمة الأولى للفيلسوف العقلانى أن ينظف القماش السياسى مما فيه من جوانب لا معقولة، ذلك لأن الطريقة الوحيدة لكى تكون لدينا قوانين جديدة، هى أن تدفن القوانين القائمة وأن نبدا من جديد، (فولتير)[١٢٢].

ولذلك ينبغى على الفكر أن يحقق لنا أمرين: الأول أن يقودنا من التوكيد الساذج إلى التوكيد المتعمق للعالم والحياة، ويجب عليه ثانياً أن يمكننا من المضى من الدوافع الأخلاقية البحتة إلى أخلاق هى ضرورة من ضرورات الفكر[١٢٣].

وقد يمتنع الإنسان عن الفعل الذى يريد أن ينجزه لأنه أدرك عواقبه المحتملة، وكيف أنها سوف تضره. وهنا يكون العائق داخلياً ضربا من الإدراك العقلى والخوف الذى يجعله يبتعد عما يعتقد أنه يؤذيه. وهذا الشخص ملزم عن الامتناع عن الفعل لكن الإلزام صادر عن العقل الذى يحد من قدرته وليس صادراً عن إلزام أخلاقى[١٢٤].

ونجد نقيض هذه الرؤية عند سقراط[١٢٥]، فالمثل الأعلى فى الحياة القائم على العقل عند سقراط قد أصابه انحلال لا علاج له بدلاً من أن يبلغ درجة النضوج فى الأجيال التالية، لأن فكرة اللذة التى تيحا فيه، تنكر نفسها كما حاولت أن تتعقل ذاتها، فى حين أن أرسطو[١٢٦] استطاع معالجة هذا الأمر. فليست الأخلاق عبارة عن قيادة الإرادة وفقاً لأغراض وموضوعات تضعها المعرفة أمامها، بل الأخلاق عبارة عن تنظيم الإرادة لنفسها. والشيء الذى يجب عمله هو وضع ميزان صحيح من العناصر المختلفة فى مضمون الإرادة.

إن الإرادة لو تركت وشأنها لاندلعت إلى الأطراف القصوى، لكن التأمل العقلى يحفظها فى الطريق الوسط الصحيح، وعلى هذا فالفضيلة : هى

الاستعداد لمراعاة الوسط الصحيح(*) الذى يمكن إدراكه عن طريق العمل والخبرة العملية.

ولذلك يقال أن الإرادة[١٢٧] هى الألف والباء فى مشكلة الشر. كما أن شوبنهور[١٢٨] قد أعطى مكانة عالية للإرادة فيقول: إذ نظرت إلى نفسى من الخارج أدركتها على أنها ظاهرة فيزيائية فى الزمان والمكان، أما من الداخل فهى إرادة حياة وتبعاً لهذا فإن كل شىء ألقاه فى عالم الظواهر هو تعبير عن إرادة الحياة.

والقول بأن الأخلاق القائمة على العقل هى التى تعطى اللذة الحقيقية أو المصلحة الحقيقية للفرد قول يطبقه سقراط فى كل المناقشات اليومية التى رواها أكسينونون في كتابه (الذكريات) ومحاورات أفلاطون تظهره لنا متجاوزاً هذه النفعية الأولية وباحثاً عن تصور للخير باطن متجه إلى سعادة النفس، وعلى صلة بالجمال (وأهم المحاورات فى هذا الباب بروتاغوراس – جورجياس – فيدروس – المأدبة – فيدون – فيلابوس) [١٢٩].

هوامش الفصل الثانى

(١) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – وكالة المطبوعات – ط٢ – الكويت – ١٩٧٦ – ص ص٨٧.

(٢) إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم – مكتبة سعيد رأفت – القاهرة ١٩٧٨ – ص ص١٢٧ : ١٢٩.

(٣) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – مصدر سابق – ص٥٤٢.

(٤) المصدر السابق : ص ص٦٧١، ٦٧٢.

(٥) قنصوه، صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر – دار التنوير للطباعة والنشر – ط٢ – بيروت – ١٩٨٤ – ص٣٠.

(٦) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص ص٣٠٤، ٣٠٥.

(*) ما بعد الأخلاق Metaethics وهو الفرع من علم الأخلاق الذى يوضح مشكلات التحليل المنتمى للأحكام الأخلاقية. وقد أدخل هذا المصطلح فى علم الأخلاق الوضعيون المنطقيون، الذين يعتبرون ما بعد الأخلاق تشبيهاً بما بعد الطبيعة، ولكن الوضعيين يفهمون ما بعد الأخلاق على أنها دراسة للبناء المنطقى (للغة علم الأخلاق) ولدلالة الأحكام ومصطلحات من الأخلاق دون أن يتوصلوا إلى نتائج عما هو خير أو شر.

المصدر السابق : ص٢٠٥.

(٧)المصدر السابق : ص٣٧١.

(٨) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص١٢.

(٩) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان – دار مصر للطباعة – د. ت - ص ص٨، ٩.

(*) ولد روسو فى جينيف ١٧٢١ للمواطنين ايزاك روسو وسوزان برنار وكل الصور التى قدمها روسو توحى بأن الاعترافات لم تكن فى غايتها – سوى

دروس اجتماعية وتربوية ويمكن تلخيص آراء روسو فى (أن الطبيعة حسنة والإنسان طيب، ولكنهما يفسدان بالمجتمع السىء".

أنظر : رووسو ، جان جاك : اعترافات جان جاك روسو – ترجمة حلمى مراد – المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع – جـ١ – القاهرة – د. ت ص ص ٥، ب من المقدمة .

(١٠) المصدر السابق : جـ٢ ص١١٠.

(١١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٢) المصدر السابق : ص١١٢.

(١٣) المصدر السابق : ص ص١١٢، ١١٣.

(١٤) المصدر السابق : جـ١ – ص١١٢.

(١٥) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – ١٩٧٩ – ص٢٥٧.

(١٦) المصدر السابق: جـ١ – ص٦٧.

(١٧) إبراهيم، زكريا : المشكلة الخلقية – دار مصر للطباعة – ط٣ – القاهرة – ١٩٨٠ - ص٢١٦.

(١٨) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق – ص٦٨.

(١٩) إسلام، عزمى : مبادئ الأخلاق عند جورج مور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٤ – ص ص٢٤، ٢٥.

(٢٠) الطويل، توفيق : مذهب المنفعة العامة – ص٦٩.

(٢١) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٢٤٧.

(٢٢) إسماعيل ، نازلى : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص١٦.

(٢٣) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص٣٠.

(٢٤) قنصوة ، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص٤٠.

(٢٥) المصدر السابق : ص ص٣٨ ، ٣٩ .

(٢٦) نازلى، إسماعيل : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص١٢.

وأيضاً : قنصوة، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص ص٥٥: ٦٤.

(٢٧) نازلى، إسماعيل : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص٩.

(٢٨) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص ص٣١، ٣٢.

(٢٩) نازلى، إسماعيل : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص ص٤٢، ٤٩.

(٣٠) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص٣١.

انظر أيضاً : نفس المرجع : ص٣٦ القيم الاقتصادية لها نوعية تختلف عن القيم الإنسانية.

(٣١) المصدر السابق : ص٢٣٩ .

(٣٢) أسفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص٩٨.

(٣٣) المصدر السابق : ص٢٦٥.

(٣٤) المصدر السابق : ص ص٥٢ ، ٥٣.

(٣٥) أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية – دار الثقافة للنشر والتوزيع – ١٩٨٥، ص٢٣١.

(٣٦) المصدر السابق : ص ص٢٤٥ : ٢٥٩.

(٣٧) الطويل، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – دار المعارف – ط١ – الإسكندرية – ١٩٦٠- ص٦٤.

(٣٨) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص١١٨.

(٣٩) الطويل ، توفيق : مذهب المنفعة العامة – مصدر سابق ص٢٢٥.

(٤٠) شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق ص ص١٥٠، ١٥١.

(*) مما يزيد من قيمة الأخلاق ارتباطها الوثيق بمجالات الحياة الأخرى وهذا يدل على مكانتها فى حياة الإنسان العلمية والعملية.

(٤١) أشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص ص١٢٨، ١٢٩.

(٤٢) المصدر السابق : ص١٣١ .

(٤٣) أشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ص١٣٣.

(*) أى كلمات المسيح المبتدئة بكلمة (طوبى) إنجيل متى من تعليق المترجم د. عبدالرحمن بدوى.

(٤٤) المصدر السابق : ص ص١٣٣، ١٣٤.

(٤٥) إسلام، عزمى : مبادئ الأخلاق لجورج مور ـ مصدر سابق ص ص ١٧: ٢٣.

(٤٦) اشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص ٣٧٩.

(٤٧) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم ـ ترجمة عثمان أمين ـ دار أحياء الكتب العربية عيسى البابى ـ القاهرة ـ ١٩٤٦ ـ ص٢٨.

(٤٨) اشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص٣٥٢.

(٤٩) المصدر السابق : ص ص٣٦٢ : ٣٧٥ .

(٥٠) المصدر السابق : ص٣٨٦ .

(*) أنظر فيما يتعلق بالأخلاق النسبية والمطلقة وعلاقتها بالمثل الأعلى.

قنصوه، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ـ مصدر سابق ـ ص ص١٩١ : ١٩٣.

وأيضاً : إبراهيم ، زكريا : المشكلة الخلقية ـ مصدر سابق ـ ص ص٦٠، ٦١، ٧٦، ٧٧.

(٥١) قنصوه، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ـ مصدر سابق ـ ص١٢٧.

(٥٢) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية ـ مصدر سابق ـ ص ص١٢ : ٢٣ .

(٥٣) سيدا، عبد الباسط : الوضعية المنطقية والتراث العربى ـ دار الفارابى ـ ط١ ـ بيروت ـ ١٩٩٠ ـ ص٧٧.

(٥٤) الطويل، توفيق : مذهب المنفعة العامة ـ مصدر سابق ـ ص ص١٦٠، ١٦١.

(٥٥) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق – ص٤٩.

(٥٦) الطويـل، توفيـق : مـذهب المنفعـة العامـة – مـصدر سـابق – ص ص٣٠٠، ٣٠١.

(٥٧) زيـادة : معن : معـالم علـى طريـق تحـديث الفكـر العربـى – مـصدر سـابق – ص١٢٨.

(٥٨) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص ص١٢٦، ١٢٧.

(٥٩) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٦١.

(٦٠) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق ص١٨.

(٦١) المصدر السابق : ص٧٧.

(٦٢) الطويـل، توفيـق: مـذهب المنفعـة العامـة – مـصدر سـابق – ص ص٢٢٣، ٢٢٤.

(٦٣) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٤٧.

(٦٤) المصدر السابق : ص ص٤٧ : ٤٩.

(٦٥) متس، رودلف : الفلسفة الإنجليزية فى مائـة عام – ط – جـ٢ – ترجمـة فؤاد زكريا – مراجعة زكى نجيب محمود – مؤسسة سجل العرب – القـاهرة ١٩٦٧ – ص٢٥٠ : ٢٥٤.

(٦٦) المصدر السابق : ص٢٥٤ ، ٢٥٥.

(٦٧) متس، رودلف : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام – ط١ - جـ١ – ترجمـة فؤاد زكريـا – مراجعـة زكـى نجيـب محمـود – دار النهضة - القـاهرة – ١٩٦٣م – ص ص٤٨٤، ٤٨٥.

(٦٨) المصدر السابق : جـ٢ – ص١٥٦ .

(٦٩) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق ص ص٦٤، ٦٥ .

(٧٠) قنـصوه ، صـلاح : نظريـة القـيم فـى الفكـر المعاصـر – مـصدر سـابق ص ص٧، ٨.

وأيضاً : إسلام ، عزمى : مبادئ الأخلاق لجورج مور – مصدر سابق – ص ص١٧ : ٢١ .

(٧١) اشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة مصدر سابق – ص ص١٨٧، ١٨٨.

(٧٢) متس، رودلف : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام – جـ٢ – مصدر سابق – ص١٥٨.

(٧٣) زكريا ، إبراهيم : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص ص٢٢٦ : ٢٢٩.

(٧٤) زكريا ، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص٣٦٥.

(٧٥) المصدر السابق : ص ص١٧٤ : ١٧٧.

(٧٦) المصدر السابق : ص١٧٧ .

(٧٧) إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص ص٧ ، ٩.

(٧٨) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق ص ص١٧٧: ١٨٣.

(٧٩) إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص ص٢: ٦.

(*) لوسين إرنست Lesenne Ernest فيلسوف فرنسى ولد فى إلبوف ١٨٨٢ وتوفى فى باريس ١٩٥٤، وكان تلميذاً لهاملان. وقد أسس مع لوى لافيل سلسلة فلسفة الروح الشهيرة، ودرس فى جامعة السربون عام ١٩٤٢. وكرس نسق للفلسفة الأخلاقية (العائق والقيمة) ١٩٣٤ (رسالة فى الأخلاق العامة) ١٩٤٢ إذ يرغم الضمير على التأكيد على القيمة، ويعقد الصلة بينه وبين المطلق الموطن الكلى للقيم، وبفضل مؤلفة (رسالة فى علم الطبائع) ١٩٤٥ عُد لوسين واحداً من الرواد الذين أدخلوا هذا العلم الجديد فى فرنسا.

أنظر : طرابيشى، جورج : معجم الفلاسفة – دار الطليعة للطباعة والنشر – ط١ – بيروت - ١٩٨٧ – ص٥٤٨.

(*) لافيل . لوى Lavelle, Louis فيلسوف فرنسى ولد ١٨٨٣ وتوفى ١٩٥١ وعمل الدكتوراه بأطروحته (جدل العالم الحسى) ومن مؤلفاته الرئيسية فى الوجود ١٩٢٨ – وعى الذات ١٩٣٣ – الحضور الشامل ١٩٣٤ – فى الزمان والأبدية ١٩٤٥. وقد فرض لافيل نفسه مع لوسين واحداً من خيرة ممثلى فلسفة الروح فهذه الفلسفة – التى تميز نفسها عن الاتجاه العلمى والاجتماعى الذى ساد من كونت إلى دور كايم الفكر الفرنسى فى القرن التاسع عشر – استطاعت أن تعى أن النشاط الفلسفى هو فى جوهره تفكير فى الذات لافى العالم الموضوعى. وبديهى أن فلسفة كهذه تناظرها حاجة عميقة إلى مجاوزة العقلانية واللاعقلانية معاً. وله مؤلفات أخرى هامة مثل الأنا ومصيره – مدخل إلى الأنطولوجيا – مبحث القيم.

المصدر السابق : ص٥٢٥ .

(٨٠) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص ص١٢٤، ١٢٥.

(٨١) المصدر السابق : ص٧٧.

(٨٢) إبراهيم، زكريا : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص ص ٢٧٩، ٢٨٠، ٣٠٢.

(٨٣) بدوى، عبدالرحمن – الأخلاق النظرية – مصدر سابق ص ص٨٩: ٩٦.

(٨٤) المصدر السابق : ص ص٩٧: ١١٨.

(٨٥) قنصوه، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص١١٨.

(٨٦) شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص٩٣.

(٨٧) أشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص٢١٢.

(٨٨) رووسو ، جان جاك : اعترافات جان جاك رووسو – جـ٢ – مصدر سابق – ص ١٧١.

(٨٩) المصدر السابق : ص ص٧١، ٧٢.

(٩٠) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص ص١٣٤، ١٣٥.

(٩١) شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص٩٥.

(٩٢) أشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص١٣٢.

(٩٣) المصدر السابق : ص٢١٢.

(٩٤) باييه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص١٠٢.

(٩٥) قنصوة، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص١١٦.

(٩٦)بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص ص٢٤ : ٥٠.

(٩٧) المصدر السابق : ص ص٢٨١ : ٢٨٤ .

(٩٨) زكريا، إبراهيم : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص ص٩١: ٩٤.

(٩٩) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم – مصدر سابق – ص ص١٠٣، ١٠٤.

(*) وهذا يردنا ثانياً إلى فلسفة نيتشه (إرادة القوة) التى هى فى حد ذاتها إقتصاراً على الوجود الإنسانى باعتباره ملئ الكون والوصول بالإنسان إلى مستوى السوبرمان Superman أى الإنسان الأعلى فهو الأعلى (بالقوة) فوق الأشياء والبشر وهذه النظرة لنا عليها تحفظات.

(١٠٠) المصدر السابق : ص ص١٠٣، ١٠٤.

(١٠١) بدوى، عبدالرحمن: الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص ص٣٣: ٥٠.

وسوف نشرح هذه الأخلاق بالتفصيل فيما بعد لما لها من قيمة فى مجال دراسة العلاقة بين العلم والفلسفة.

(١٠٢) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم – مصدر سابق – ص ص١٦٠، ١٦١.

(١٠٣) زكريا، فؤاد: آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص ص١٨٥: ١٩٢.

(١٠٤) المصدر السابق : ص٦٢.

(١٠٥) أشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص١٩٢.

(١٠٦) المصدر السابق : ص١٩٣.

(١٠٧) الطويل، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٨٦ – ص٦٩.

(١٠٨) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم – مصدر سابق – ص ص١١٠: ١١٣.

(١٠٩) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان – مصدر سابق – ص ص٢١: ٧٢.

(١١٠) محمود، زكى نجيب : ثقافتنا فى مواجهة العصر – مصدر سابق ص ٢١٨.

(١١١) الطويل، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – مصدر سابق ص١٢.

(١١٢) بيليت، جان مارى : عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة – ترجمة السيد محمد عثمان – عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – سبتمبر – ١٩٩٤ ص١٥٧.

-جان مارى بيليت: أستاذ البيولوجيا وعلم العقاقير فى جامعة متز بفرنسا ورئيس المعهد الأوربى للأيكولوجيا (علم دراسة البيئة).

(١١٣) الطويل، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – مصدر سابق – ص ص ٥٩: ٦٤.

(*) يمكن الرجوع فى ذلك إلى المصدر السابق : ص ص٢٥: ٢٨.

(١١٤) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص٣٦٧.

(١١٥) إبراهيم، زكريا : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص٥.

(١١٦) الديدى، عبدالفتاح : الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٦ ص ص١٤٤: ١٥٢.

(١١٧) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٢٨٢.

(١١٨) صليبا، جميل، المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق – ص ٧٦٤ .

راجع أيضاً : بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – الفصل الثانى كله حيث يتعرض لتعريف الضمير – تكوين الضمير – بنية الضمير : ص ص٥٣: ٧٦.

(١١٩) إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٩٢ : ٢٠٦.

(١٢٠) زقزوق، محمود : دراسات فى الفلسفة الحديثة ـ مصدر سابق ص٢٢٧.

(١٢١) اشفيتسر ، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص٣٢.

(١٢٢) أمام، أمام عبدالفتاح : هوبز فيلسوف العقلانية ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ ١٩٨٥م.

(١٢٣) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص٣٤١.

(١٢٤) أمام، أمام عبدالفتاح : هوبز فيلسوف العقلانية ـ مصدر سابق ص٢٧٤.

(١٢٥) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ص١٤٧.

(١٢٦) المصدر السابق : ص١٥٥.

(*) ويسمى هذا الوسط عند العرب بالوسط الذهبى golden means .

(١٢٧) إبراهيم، زكريا : المشكلة الخلقية ـ مصدر سابق ـ ص٢٢٩.

(١٢٨) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص٢٩١.

(١٢٩) المصدر السابق : ص ص١٤٣ ـ ١٤٤.

الفصل الثالث

العلم (دراسة فى قيمة العلم)

أ — ما هو العلم؟ *What is Science?*

يقول د. رينيه ديبو[١] عن صعوبة بل واستحالة تعريف العلم "الواقع أنني أجد عسراً بالغاً يدخل فى باب الاستحالة، أن أحدد العلم، وأن أرسم المزايا والخصائص التى تميزه عن سائر وجوه النشاط الإنسانى".

يتفق الجميع على أن الفيزياء النظرية، وعلم الوراثة يدخلان فى نطاق العلم، وأن الشعر الغنائى والموسيقى لا يدخلان فيه. ولكن ماذا تقول فى علوم أخرى مثل علم النفس والاجتماع والتاريخ. ورغم هذا الشك فى حدود العلم إلا أن هناك بضعة آراء أساسية عن طبيعته يأخذ بها جميع العلماء ومعظم الفلاسفة.

البحث عن الحقيقى[٢]، وإمكان تحقيق ما يقال على أنه صحيح، والوضوح فى التعريف (الألفاظ) والإطراد فى التوكيدات والاحترام المتواضع لجميع الحقائق القابلة للكشف والخاصة بموضوع البحث. جميع هذه الأمور لا غنى عنها فى ممارسة العلم فهى الصخرة التى ينبنى عليها.

وقد بدا العلم على أنه أدنى إلى أن يكون مجموعة من المبادئ والحقائق ينبغى للدارس أن يدرسها ويتعلمها، منه إلى كونه وسيلة لا تكف عن توسيع نطاق المعرفة وتطبيقها التقنى.

والعلم الذى هو — ببساطة [٣]- أرقى وسيلة لدينا لنتدل بها على الأشياء بطريقة منهجية، لا يفيدنا، ولا يستطيع أن يفيدنا عن طبيعة الأشياء أخيراً بصورة نهائية، فلا يستطيع العلم أن يجيب على سؤال يصاغ على نحو (ما كنه هذا الشيء؟) إنما فى وسعه أن يخبرنا عن كيفية سلوك هذا الشيء ولا يحاول العلم أن يصيغ أكثر من ذلك.



صنع هذه الصورة لديكارت فرانز هالز والأصل محفوظ فى متحف اللوفر. وهذا الرسم المنشور هنا، نسخة عن الأصل بالخطوط الدقيقة، وهو يمثل البسمة الساخرة أشدّ بروزاً منها فى الصورة الأصلية، ويساعد على المقارنة بين الغطرسة الفكرية فى العالِم العقلى الواثق بقدرة طريقته، والتردّد البادى فى الطبيب الإنسانى الذى رسمه رمبرانت.

والعلم هو الإدراك مطلقاً[٤] تصوراً كان أو تصديقاً يقيناً كان أو غير يقينى. والعلم مرادف للمعرفة، إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم. وقد يقال أن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة، لأن المعرفة قسمان معرفة عامية ومعرفة علمية. والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة، وهى التعقل المحض والمعرفة الكاملة.

وإذا علمنا عند (أرسطو) [٥] أن العلم هو : الإدراك الكلى وأنه لا علم إلا بالكليات، أدركنا أن غاية العلم هى الكشف عن العلاقات الضرورية بين ظواهر الأشياء. ومعنى ذلك أن شرط العلم أن يتضمن درجة كافية من الوحدة والتصميم، وأن يكون بحيث يستطيع الناس أن يتفقوا فى الحكم على مسائله، لا بالاستناد إلى أذواقهم ومصالحهم الفردية.

ولكل علم موضوع ومنهج يميزانه عن غيره إلا أن الفلاسفة يصنفون العلوم المختلفة ويرتبونها ليثبتوا ما بين موضوعاتها ومناهجها من تشابه ووحدة، مثل تصنيف أرسطو للعلوم الذى زعم أن عقولنا تطلب العلم للاطلاع أو الإبداع أو الانتفاع، ولذلك انقسمت العلوم إلى علوم نظرية (رياضيات – طبيعيات) وعلوم شعرية (بلاغة – شعر – جدل) وعلوم عملية (أخلاق – اقتصاد – سياسة) إلى جانب تصنيفات أخرى لابن سينا وابن خلدون وبيكون.

والعلمى هو[٦]: المنسوب إلى العلم فنقول المعرفة العلمية والروح العلمية ويطلق الاصطلاح الأخير على العقل المنظم الواضح الذى لا يسلم بصدق حكم إلا بعد تحقيقه.

والعلم بمعناه الواسع[٧] الفضفاض أى فرع من فروع المعرفة البشرية يجرى على نهج ونظام، ومنه علم الأدب أما بمعناه الاصطلاحى الضيق فيراد به – منذ أن ظهرت مناهج البحث العلمى الحديث فى مطلع عصورنا الحديثة –

يراد به العلم الطبيعى أى الفيزياء وما تفرع عنه من علوم تشاركه فى مناهجه التجريبية والعلم بهذا المعنى: هو كل دراسة توافر فيها أربعة أركان[^٨]:

١- منهج البحث التجريبى الاستقرائى والقائم على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية، إن كانت ممكنة.

٢- طالما كان أول الأركان هو الاعتماد على الحواس فى ملاحظة الظواهر، فإن ذلك يستتبع أن يكون موضوع البحث جزئيات محسوسة أى ظواهر[*] طبيعية أو وقائع جزئية.

٣- أن يتوصل العلم عن طريق دراسته التجريبية للوقائع الجزئية إلى وضع قانون عام يفسر الظاهرة التى يدرسها ويقول رسل ١٩٧١ *Berbrand Russell* – فى كتابة *Scientifici outlook* الجزئية، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة، التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها.

٤- أن تترجم نتائج الدراسة العلمية (وهى القوانين) أى رموز رياضية[*] وأرقام عددية تحقيقاً للدقة والضبط، وتأكد القول بأن لغة العلم الوحيدة هى الرياضة[*].

والعلم نشاط عقلى يقوم به علماء متخصصون[٩]، ويتخذ طابعاً لا شخصياً. والمقصود بالطابع اللاشخصى[*] أن النتيجة التى يتوصل إليها العالم تصبح على الفور ملكاً للبشرية صحيح إن هذه النتيجة هى ثمرة جهود هذا الشخص بالذات، ولكن الكشف العلمي بمجرد ظهوره، يفقد صلته بالأصل الذى أنتجه ويتحول إلى حقيقة يملكها الجميع.

وبهذا يعتبر العلم شكل للوعى الاجتماعى[١٠] بمثل نسقاً متطوراً تاريخياً من المعرفة التى يصير التحقق من صدقها وتحديدها على نحو أكثر دقة خلال خبرة المجتمع العملية.

وتكمن قوة القوة العلمية فى طابعها العام وكليتها وضروريتها وصدقها الموضوعى. والعلم نقيض الفن الذى يعكس العالم فى صور فنية – يدرك العالم فى مفاهيمه بواسطة التفكير المنطقى، وعلى النقيض مباشرة مع الدين الذى يقيم العلم نتائجه على الوقائع. وتكمن قوة العلم فى تعميماته – فهو فيما يتجاوز العرض والارتجال يجد ويدرس القوانين الموضوعية، التى بدونها يكون النشاط العملى الواعى والغرضى مستحيلاً.

وحاجات الإنتاج المادية ومتطلبات تطور المجتمع هى القوة الدافعة للعلم(١١). ويكمن تقدم العلم فى انتقاله من وصف العلاقات العلمية المتتابعة البسيطة نسبياً والروابط الجوهرية، إلى صياغة قوانين أكثر عمقاً وأساسية للوجود والتفكير، ولا يلغى جدل المعرفة العلمية والاكتشافات والنظريات الجديدة النتائج السابقة، ولا ينفى صدقها الموضوعى، وإنما هو يرسم حدود تطبيقها. كما يحدد نسقها العام فى المعرفة.

والعلم كما يقول لالاند(١٢): لا يهدف إلى تمثل الأشياء فقط، بل يهدف أيضاً وبالدرجة الأولى إلى تماثل العقول ولولا هذا التماثل الأخير لما ظهرت أية مسألة .. كما يرى رينان(١٣) أنه على الإنسان أن يستغل كل إمكانياته، وعليه أن يعرف الطبيعة ويدرس نفسه والعلم يعلم الإنسان أن يسيطر على البيئة، وينحى عنه المخاوف ومازلنا متخلقين (كما يرى رينان) فى ذلك الفن الصعب من معرفة الطبيعة الإنسانية.

والعلم إذا أردنا به المعنى الضيق المحدود – كما يرى زكى نجيب(١٤)- يقتصر على الرياضيات والطبيعة بفروعهما، وهو بهذا المعنى جزء من المعرفة على إطلاقها، فكل علم معرفة لكن ما كل معرفة علماً. ويتميز العلم فى نظره بصفتين :

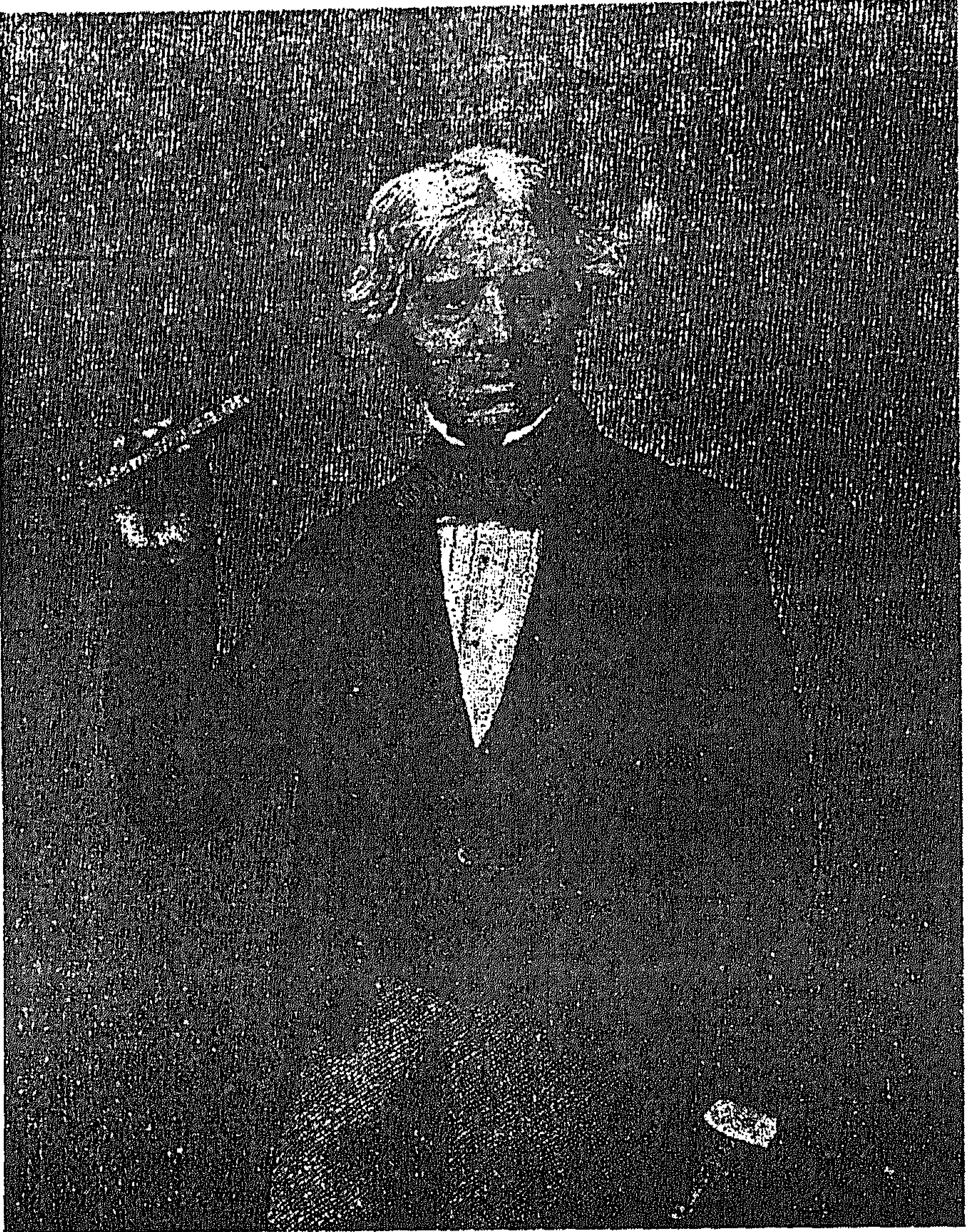
١- اليقين .. وهو بالنسبة إلى العلم الطبيعى نسبى لأن قضاياه تركيبية. أما بالنسبة إلى العلم الرياضى فهو مطلق لأن قضاياه تحليلية.

٢- التعميم .. ويعنى أن تأتى القوانين العلمية فى صورة رياضية تشمل مختلف الحوادث التى تشترك فى مجموعة خصائص.

والعلم عند هوسرل ..[١٥] هو فرع المعرفة الذى يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته. العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من جمله. وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الأعلى تعريفاً لما يسمى بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريراً كاملاً فى باطن الشعور وإذا قدرنا إن العلم المشار إليه هو الفلسفة نفسها وإن موضوع هذا العلم الفلسفى هو الوجود – وجود شىء أو مجموعة أشياء أو عملية أو حدث – فإن الصدق النفعى أو البراجماتى يصبح غير كاف. فى هذه الحالة ينبغى النفاذ إلى الصدق والصواب الدائمين المغروسين فى ماهية الموضوع المعروض للبحث.

وهذا هو رأى ميخائيل فاراداى (١٧٩١- ١٨٦٧)[١٦] فالعلم فى نظرة كان فوق كل شىء، فلسفة طبيعية – وتمثل حياة فراداى أسمى نواحى العلم. فقد كان فرادى عصاميا علمياً، ومع ذلك فقد فتح عمله أبواباً إلى أعمق أسرار الطبيعة. كان عالماً مجرباً لا قرين له، لكنه أيضاً متصفاً بالإحساس الحدسى بأعمق الحقائق. ومكتشفاته تؤلف أساس الصناعة التقنية الحديثة.

أما جون استيورات مل[١٧] فقد أدرك أن جميع الفروض والتنبؤات العلمية تتجاوز الوقائع فليس العلم على الإطلاق مجرد سجل لما حدث فى حالات فردية عديدة، وإنما يهتم العلم بالإطرادات العلمية التى تصدق بانتظام على جميع أفراد بيئة معينة، ومهمته هى أن ينتقل بدقة وعلى نحو فيه شعور بالمسئولية من التجربة الماضية إلى مستقبل لم يجرب بعد.



تمثل حياة ميخائيل فراداى (١٧٩١ ـ ١٨٦٧) اسمى نواحى العلم. فقد كان فراداى عصامياً علمياً، ومع ذلك فقد فتح عمله أبواباً إلى أعمق أسرار الطبيعة. كان عالماً مجرِّباً لا قرين له، ولكنه كان أيضاً متصفاً بالإحساس الحدسى بأعمق الحقائق. ومكتشفاته تؤلف أساس الصناعة التقنية الحديثة، ولكن العلم فى نظره، كان فوق كل شىء، فلسفة طبيعية.

تقول سوزان لانجر[18] (المؤلفة الألمانية الأصل الأمريكية الجنسية) فى كتاب بعنوان (الفلسفة من منظور جديد) أن العلم فى تقدمه المستمر يحول أفكاراً معينة من مجال التأمل الميتافيزيقى إلى مجال الواقع، ولكن عملية التحويل هذه تتناول نطاقاً محدوداً مهما أحرز العلم من تقدم.. ومن المعروف أن العلم[19] يبدأ مع استقلال العقل والفكر بعيداً عن كل سلطة خارج العقل. وقبل ديكارت كانت الشعوب التى تتساءل عن حقيقة العلم، أو حقيقة العمل تنظر دائماً إلى الوراء فى كتب السابقين. أما منذ ديكارت فلقد أخذ العلماء ينظرون أمامهم.

وقد تتم الاكتشافات العلمية أما بواسطة الجهود الفردية أو الجهود الجماعية، وفى كلتا الحالتين تعتمد على التأمل العقلى الخلاق.

وقد نشأ العلم من حرية التفكير، فالعلم نسق من الحقائق التى تستمد سلطتها من براهينها العقلية، إن بعض العلوم مثل علم الفلك، تعتمد على المشاهدات أكثر من التجارب، بينما البعض الآخر مثل علوم الطبيعة والكيمياء والحياة، يعتمد على الاستقراء والتجربة. وفى كل الحالات، يقف العقل فى مواجهة الطبيعة من أجل الكشف عن الحقيقة.

وأننا فى مجال العلوم ننظر إلى هذه الحقائق بوصفها قيم وكذلك إلى المناهج التى ساعدت فى اكتشافها، وننظر إلى هذه القيم نظرة احترام وتقدير، ولذلك يظهر العلم فى بعض المجتمعات كقوة اجتماعية تعلق عليها الآمال فى مجال التربية والتعليم[20].

ونلمس آثار العلم فى المجتمع[21]: فهو يؤدى الخدمات المادية اللازمة لانطلاقه، وينمى المواهب العقلية، ولا غرابة أن تكون له آثار أخلاقية وفنية. وهو يمثل فى نظر المفكرين (السلطة الرابعة)(*) فى المجتمعات الحديثة سلطة العقل والحقيقة.

وقد كان ظهور العلم فى المجتمعات نتيجة جهود طويلة صارع فيها الإنسان البيئة، وإذا كانت الطبيعة قد وهبت الكائنات الحية الوسائل الطبيعية والغريزية للتلاؤم مع البيئة، فإنها قد وهبت الإنسان العقل الذى ساعده فى اكتشاف وسائل جديدة.

لقد صنع الكساء وبنى المساكن واكتشف النار. والبخار والطاقة واستخدم الإنسان التكنولوجيا نتيجة للتقدم العلمى.

أما العرب[٢٢] فقد نظروا إلى العلم على أنه معرفة باستدلال والاستدلال هو: انتقال الذهن من معلوم (مقدمات) إلى مجهول (نتائج) باستخدام المعلوم فى التوصل إلى المجهول. وأشهر أنواعه الاستدلال الاستقرائى الذى يقوم على الملاحظة والتجربة (وهذا هو منهج العلوم الطبيعية) والاستدلال الاستنباطى الذى يعتمد على العقل. (وهذا هو منهج العلوم الرياضية).

ولذلك يقول د. توفيق الطويل[٢٣] أن العلم يقال بمعنين إذا قيل بأخلاق أريد به أى فرع من فروع المعرفة البشرية، أو أن قيل بمعناه الضيق أريد به العلم الطبيعى وكذلك الحال فى اللفظ فى الإنجليزية والفرنسية.

وهكذا اختلف تعريف الناس للعلم[٢٤] على مر العصور كما اختلفت مفاهيمه. ومن موضوعات البحث الشيقة تتبع تعريف العلم عند فلاسفة الأغريق والعرب، وفلاسفة عصر النهضة الأوربية، ولكن تلك تعريفات كلاسيكية تراثية تاريخية لا تهمنا.

فما هو مفهوم العلم[٢٥] *Science* أن هناك علوماً محدودة كالفيزياء والكيمياء تستطيع تعريفها. فهل العلم هو مجموعة المعارف التى تشملها هذه العلوم؟ أن قبولنا لهذا التعريف يخرج من نطاقه دراسات قيمة كالتاريخ وفقه اللغة والنقد الأدبى. وإذا نظرنا إلى مناهج البحث فى العلوم النظرية والتطبيقية لا تختلف فى جوهرها عن مناهج البحث فى كثير من موضوعات كلية الآداب،

كبحث عالم الآثار لا تختلف فى جوهرها عن منهج البحث عند المؤرخ، الذى يؤمن بأن الكلمة المكتوبة أى المستندات والوثائق لا تعطى الحقائق كما وقعت.

ومنهج لا يختلف عن منهج الناقد الأدبى والدارس فقه اللغة[٢٦]، والباحث فى آثار الفن. فإذا جرى العرف الأكاديمى على استبعاد هذه الحقول من نطاق كلية العلوم، فهل يحق لنا نحن الذين ندرس المنهج العلمى أن نساير هذا العرف ونحن نعرف أن المنهج الذى ندرسه يسرى فى حقول العلم كما يسرى فى غير ما جرى العرف الأكاديمى على اعتباره علماً.

وأن لفظة العلم العربية لا تزال مشبعة بالمعنى فى القرون الوسطى لها، ومن ثم فهى لا تقابل كلمة *Science* الإنجليزية تمام المقابلة. ويميل (مؤلف الكتاب) إلى توسيع مدلول العلم بحيث يضم حقول كليات العلوم ويشمل البحوث الجادة والموضوعية فى التاريخ والآداب والفنون.

ب – عن العقل والعلم نتحدث

الرأى الشائع أن العقل بعلومه عدو للوجدان ومشاعره، ولما كانت الكثرة منا نصيرة الوجدان، فسحقاً للعقل، مناهجه ونتائجه. إنه إذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب فلا تردد فى اختيار القلب. وهل هى مصادفة أن نجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالماً واحداً؟

ولما كثرت علوم الغرب وامتلئت الدنيا بأجهزته، قلنا عنه أنه (مادى) لعين، أما نحن فروحانيون أنقياء أصفياء، كأنما العلم من وحى الشيطان وأجهزته كلها الأبالسة، وحذار أن تذكر أمامهم أن العلم الذى يتجلى فى هذه الآلات هو (عقل) تجسد[٢٧].

والسؤال .. كيف توصل الإنسان إلى معنى الحقيقة؟ وكيف اهتدى العقل الإنسانى إلى الحقيقة المطلقة[٢٨]؟ إن العقل الإنسانى ليس مرآة تؤثر فيها وتنطبع عليها الأشياء، وإن المعرفة الإنسانية ليست عملية استعادة للواقع، ولكن

إيجابية العقل تجعله يعطى للواقع صورة ومعنى، فالعقل يصنع التصورات، والعلم يحقق الاتفاق بين العقول.

وأن كل ما يتصل بالحياة العملية يمكن أن تكون له، أصول اجتماعية مثل الأخلاق والعادات والتقاليد، ولكن منطق العقل صادر عن العقل نفسه وهو أداة التفكير والبحث عن الحقيقة.. ويجب أن نؤكد أن العقل فى تقدم مستمر، والفكر فى تطور ومن الممكن أن يكون المجتمع قد ساعد الإنسان على التفكير فى العصور الأولى، ولكن التفكير العلمى أصبح بعد ذلك مسئولية الفرد لا المجتمع.

وبما أن العقلانية[٢٩] : ترفض أن تعرض بهدوء كفلسفة متأخرة فلا حاجة لها إلى المناقشات التمهيدية المألوفة، التى لا تبسط فى كثير من الأحيان إلا طوبيات ما ورائية لا حاجة بها إلى وصف الإنسان منفرداً، بل قل الوعى منفرداً.

العقلانية فلسفة تعمل، فلسفة تريد التوسع تريد تكثير تطبيقاتها كثيراً جداً وتعتبر الفلسفة العقلانية بمثابة فلسفة تلخص، بمثابة فلسفة تختزل غنى المختلف فى فقر التماثل، ولكن المنهج الفاعل للعقلانية ليس على الإطلاق اختزال[٣٠].

ولذلك فإن الباحثين يفرقون بين العقلانية Rationality والمذهب العقلى Rationalism[٣١] من حيث أن الأولى اتجاه فى التفكير بصفة عامة، أو هى موقف يعتز بالعقل ويجعله حكماً ومرجعاً فى جميع نواحى الحياة. فى حين أن المذهب العقلى يقتصر على الجانب الابستمولوجى فى اعتماده على العقل.

١- ويتسم الفيلسوف العقلانى[٣٢] بالاستقلال الذهنى، فهو فى جميع الظروف، والأحوال يفكر بطريقة مستقلة بعيدة عن التقيد بالسلطة، لأنه لا يلتزم إلا بسلطة العقل وحده.

٢- أنه مشاكس كثير الخصوم، فهو خصم للسلطة وللتسرع فى الحكم والتميز فى الرأى والجمود فى التراث والتوقف عند الألف والسعادة.

٣- الفيلسوف العقلانى يتخذ موقف الشك والتفاؤل فى آن معاً : أما الشك فسببه عدم ثقته فى القديم حتى لأنه ليذهب إلى أنه لا يوجد رأى ولا معتقد مهما تبلغ درجته فى القدم لا تجوز مناقشتة واخضاعة لحكم العقل.

٤- الفيلسوف العقلانى يؤمن بأن العقل واحد وعام عند جميع أفراد البشر. وهذا أعدل الأشياء قسم بين الناس، كما قال ديكارت.

٥- يترتب على ذلك إيمانه بأنه ما من شخص حكم عقله بأمانة ونزاهة وإخلاص إلا وصل إلى نفس النتائج التى يصل إليها الفيلسوف العقلانى نفسه.

٦- ليس من الضرورى أن يرتقى الفيلسوف العقلانى ما تأتى على التجربة، لكن كثيراً ما يدافع عنها بناء على أسس عقلية خالصة.

٧- ليست لدية ثقة كبيرة فى تراكم التجربة، لكن يثق فى سرعة تحول التجربة إلى صيغ عقلية.

على الرغم من ذلك نجد أن ليفى ستراوس[٣٣] يعصف بعقلانية الفلسفات الإنسانية العُقل من كل عقلانية ليستعيض عنها بعقلانية بدون ذات، عقلانية ترفض كل إقصائية، وتحرر العقل من منطق التماثل لتثريه فى المقابل، بمنطق التناقض والاختلاف، عقلانية تعيد ترتيب علائق الذات على أديم تربة

نظرية جديدة لعلها تنحدر إلى ليفى ستراوس من هيدجر رأساً الذى يصادر قائلاً "ليست الذاتية هى التطابق إذ فى التطابق يلغى كل الاختلاف".

ويقول بول. د. ماكلين وهنرى لابورى[٣٤] أ ن مخ الإنسان نبع من ثلاث طبقات متمايزة اكتسابها على التعاقب أثناء التطور.

أ- الجذع المخى الموروث عند مخ الزواحف وهو بالغ القدم ومركز الوظائف اللازمة للبقاء جوع- عطش- تكاثر- دفاع عن الموطن.

ب- النظام الطرفى الذى يشترك فيه الإنسان مع الثدييات وهو مركز الذاكرة والعمليات الآلية التى تنظم الحياة اليومية.

جـ- المخ الترابطى أو القشرة الحديثة التى ظهرت ببطء عبر تاريخ البشريات القادرة على التجديد الابداع . فهو مخ اللامتوقع واللا محتمل، وبفضله يستطيع الإنسان أن يواجه المواقف الجديدة.

وهذا المخ الإنسانى[٣٥]. هو الذى ساعد الإنسان – بلا شك- على بسط سيطرته، سلطانه، فكانت له القدرة على فهم البيئة الخارجية التى مكنت الإنسان من السيطرة .. وكان المنهج العلمى الذى استقر منذ أربعمائة سنة فقط هو أكفاء الوسائل للحصول على تلك المعرفة.. وقد ظهر هذا المنهج أثناء الثورة الآلية التى أنتجت السيارة والطائرة والتلفزيون والقنبلة الهيدروجينية وتلوث البيئة والوصول إلى القمر..

وقد تضاعف حجم مخ الإنسان خلال المليون سنة الأخيرة[٣٦]. وخلال الآلاف الخمسة الأخيرة منها استطاع الإنسان الحديث أن يبسط سلطانه على كافة الأنواع الحية الأخرى على الأرض ، فيما عدا نفسه للأسف كما يرى البعض- وقد أتى هذا الصعود السريع إلى السلطة عقب فترة ازدياد حجم المخ، وبسبب قدرة الإنسان على التفكير المجرد والتعبير عن تلك الأفكار بواسطة

الرموز، ويدور البحث عن زيادة الذكاء لا على مستوى الكون فقط، وإنما على المستوى الفردى أيضاً.

وفى قيمة هذا الفكر وهذا العقل يقول رينان أن إنقاذ الجماهير من الاستغلال الاقتصادى وتوفير أوقات الفراغ لها يمهدان لها سبيل الاستفادة من ثمرات الفكر، فليس هناك سعادة إلا إذا تساوت الناس جميعهم، ولكن المساواة لا تجرى إلا إذا بلغوا جميعاً مركبة الكمال(٣٧). ويقصد هنا كمال الفكر أما الذكاء فهو مزيج مثير لا يمكن تحليل عناصره الأولية بسهولة، فهو حصيلة توليفات مركبة للعديد من القدرات مثل التصميم والابتكار، وصناعة الأفكار، وملكة الاستنتاج والتفسير وتنمية المعتقدات، وتحديد الأهداف والغايات وقد وضع البعض تعريفات للذكاء مثل:

١- هو استغلال المعرفة المتاحة للإجابة عن الأسئلة بصورة سليمة، وحل المشكلات الصعبة.

٢- الذكاء هو ملكة انتقاء الأمثل من ضمن عدة بدائل ممكنة.

٣- الذكاء هو القدرة على التصرف إزاء المواقف المستجدة بصورة غير مبرمجة.

٤- الذكاء هو التصدى للمعتقد بأن نظل نفتته حتى نكشف عن ماهيته لنعيد بعدها بناءه بصورة أكثر اتساقا(٣٨).

من كل ما سبق ندرك أن العلم يستخدم العقل (المنطق)(٣٩). فالمنطق الرمزى منطق استنباطى، فهو يبحث فى آلاف العمليات الفكرية التى تتصف بالقدرة المنطقية، غير أن العلم التجريبى، وأن كان يستخدم العمليات الاستنباطية على نطاق واسع، يحتاج بالإضافة إليها إلى نوع ثان من المنطق، يسمى بالمنطق الاستقرائى، نظراً إلى استخدامه للعمليات الاستقرائية. وكان

بيكون هو الذى أدرك بوضوح ضرورة الاستدلالات الاستقرائية فى المنهج العلمى وله فى تاريخ الفلسفة منزلة نبي الاستقراء.

ومن هنا جاء قول د. زكى نجيب محمود[٤٠] . بأن خصائص التفكير العلمى هى نفسها خصائص العقل- حيث الانتقال من الجزىء إلى الكلى من المتعين إلى المجرد إلى جانب التحليل وتحويل الخصائص الكيفية إلى صيغ كمية.

ولكن جاء من قال أن العمل اسمى من النظر[*] .. يرى لالاند[٤١]. أن بيكون استخدام بعض المصطلحات القديمة كمصطلح الصورة عند أرسطو. فإنه كان يريد التعبير به عن معان جديدة فالصورة لدية تعبر عن الأسباب والقوانين، كما أن بيكون يتميز عن المدرسيين يجعله الناحية العملية أسمى من الناحية النظرية، فهو يريد علماً منتجاً يجعلنا نسيطر على الطبيعة، لا معلومات تافهة ترددها الأجيال.

وإذا كان العلم - كما رأينا – مع العقل فلابد أن هذا العلم ضد اللامعقول. واللا معقول[٤٢] . *Irrational* هو المناقض للعقل واللامعقول عند (مايرسون) هو الذى يجاوز حدود العقل أو الذى يقف عنده التفسير المنطقى للأشياء .

واللامعقول هو اللامفهوم الذى لا تستطيع ادراكه أو تفسيره بأسباب مقبولة فى العقل، واللامعقول هو اللامنطقى[*] ويطلق على العدد الأصم، وهو الذى ليس بينه وبين الواحد أشتراك فى القياس واللاعقلانية أيضاً: تيار مثالى يقول بأن العالم مشوش لا عقلانى ولا يمكن معرفته وأصحاب النزعة اللاعقلانية بإنكارهم لقوة العقل ، يضعون فى مقدمة الأشياء الإيمان (النزعة الإيمانية) الغريزة والإرادة اللاشعورية والحدس والمعنى الموضوعى

والاجتماعى للنزعة اللاعقلانية هو إنكار إمكانية المعرفة السديدة للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى.

مما سبق ندرك قيمة العقل والعقلانية والتعقل فى مجال العلم بخلاف عدم جدوى اللاعقلانية والفكر العبثى والغيبى فى نفس المجال.

ولذلك نجد الكثير من الفلاسفة الذين اهتموا بالعقل على اعتبار أن العقل هو أس الفلسفة.

والفيلسوف اليونانى (انكساغوراس)(٤٣). يقول "فى البدء كان كل شىء مختلطاً ثم أتى العقل *Nous* فميز كل الأشياء ليعيد تنظيمها" ونحن لا ننكر (وهذا القول للدكتور فؤاد زكريا) أن مذهب الفيلسوف اليونانى كان يشوبة شىء من الروح الأسطورية، غير أن هذه العبارة تتضمن وصفاً فارغاً للعمل الذى يباشره العقل على نفسه، بغية القضاء على الاضطراب الذهنى والتخلص من الخطأ الذى هو فى حقيقته خلط. ولذلك قال عنه أرسطو وأضاف مديح رائع للفيلسوف " لقد كان يبدو وسط السابقين عليه كرجل صائم وسط أناس سكارى يتحدثون كيفما أتفق".

وهكذا عرف انكساغوراس النوس وأطلق عليه اسم العقل.

ويؤكد أرسطو(٤٤). على ذلك : فهو لا يسلم باعتبار اللذة الحسية غاية الإنسان، فإن لكل موجود وظيفة يؤديها، وكمال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته، ووظيفة الإنسان التى تميزه عن سائر الكائنات هى التعقل والتأمل.

وفى العصور الحديثة نجد الفلسفة عند هوبز(٤٥). هى "العقل الطبيعى الذى يطير ويحلق فيرتفع ويهبط بخفة ونشاط بين الكائنات ووسط المخلوقات ليعود بتقرير سليم عن نظامها وترتيبها، عن أسبابها ونتائجها، ومن ثم فالفلسفة هى عقلك أنت، وهى بهذا موجودة بداخلك".

هذا ما جاء به توماس هوبز كرسالة من المؤلف إلى القارئ في كتابة (فى الجسم) *De Coypove*.

وهكذا ظهرت فلسفة العلوم [٤٦]. كشكل من أشكال المنطق يطبق التحليل النقدى الواعى على العلم. وتمر فلسفة العلوم بالمراحل الآتية : تاريخ العلوم - مناهج البحث العلمى – الابسسولوجيا (النقد العلمى للمعرفة).

جـ- مسلمات العلم وأصناف العلوم

هناك فروق كثيرة بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية[٤٧] . وهناك أشياء تقف حائلاً ضد العلم مثل التعمية[٤٨]. *Obscurantism* وهى مذهب سياسى يعارض نشر المعرفة فى جميع طبقات الشعب لما قد ينشأ عنها من تفتح عقلى يضرب بالأوضاع السياسية المستقرة، وهو مقابل لحركة التنوير. وظهر هذا الاصطلاح المستقرة، وهو مقابل لحركة التنوير. وظهر هذا الاصطلاح فى ألمانيا خلال القرن الثامن عشر، ثم فى فرنسا فى الربع الأول من القرن التاسع عشر.

كذلك الثابت[٤٩] *Constant* هو ضد العلم والثابت ضد المتغير بكل شىء لا يتغير حقيقته بتغير الزمان فهو شىء ثابت، ومنه قولهم (الحقائق الثابتة) وهى الحقائق الأبدية التى لا تتغير، ويطلق الثابت على الموجود. والقول الثابت هو القول الصحيح.

وهكذا استخدام العلم الكم والكيف[٥٠] *quality and quantity* وهما مقولتان فلسفيتان، تعكسان جانبين هامين من الواقع الموضوعى. فإن العالم لا يتألف فحسب من موضوعات جاهزة مكتملة، وإنما هو يمثل مجملا كلياً من العمليات الشى تتغير فيها الموضوعات باستمرار.



برنـا رده فونتنيل (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧) بـدأ الكتابـة العلميـة التـى توصـف بتبسيط العلوم . وقد عـاش مئـة سـنـة. وكـان أعـزب ، فبلـغ فـى هذا الـضـرب مـن الكتابـة ذروة الكمـال الأدبـى ، فجعل المحافل الاجتماعيـة الأوروبيـة تقبل عليـه ايما اقبال.

ومن الخطأ النظر إلى العلم[٥١] باعتباره مجرد وسيلة لاشباع حب الاستطلاع، أو إرضاء غرور الإنسان، كما أنه من الخطأ اعتبار الأدب ملهاة وتسلية. والهواة قد يؤدون خدمات للعلم، ولكنهم ليسوا علماء ولا فلاسفة لأنهم يلتمسون فى العلم المتعة كما يسعى صاحب المصنع وراء الربح كما يرى رينان.

ومن الأفكار الأساسية والبديهية فى العلم (فكرة الضرورة[٥٢]) فقد كان القول بسيادة الضرورة، وما زال من أهم الصفات التى تميز الروح العلمية، وليس معنى ذلك أن هذه الروح تفرض وجود قوة ترغم الظواهر على السير فى طريق معين، بل أن كل ما تفترضه هو أن تجرى هذه الظواهر إذا ما نظر إليه فى ذاته دون إقحام لشىء خارج عنه، يكون منتظماً خاضعاً لقوانين مستمدة منه،وبالتالى معبرة عنه.

وفى كتاب الأخلاق[٥٣] يتحدث اسبينوزا بمزيد من التفصيل عن مبدأ سيادة الضرورة فى الكون، فيصف هذا المبدأ أولاً بأنه ينتمى إلى طبيعة العقل البشرى أو أنه هو الطريقة التى ينبغى أن ينظر لها العقل البشرى إلى الأشياء قائلاً "إن من طبيعة العقل أن ينظر إلى الإشياء من منظور الأزلية، وبذلك يكون نظر العقل إلى الأشياء من منظور الأزلية مرتبطاً بتحكم الضرورة".

وهكذا نجد اسبينوزا[٥٤] فى مقدمة الباب الرابع من الأخلاق- يتحامل على الغائية فقد كتب بأسلوب مسترسل تشيع الروح العلمية الصحيحة.فى كل كلمة فيه "الطبيعة لا تعمل مستهدفة غاية ما. ذلك لأن الكائن الأزلى اللامتناهى، الذى نسميه الله أو الطبيعة، يسلك وفقاً لنفس الضرورة التى يوجد بها".

ويرى د. فؤاد زكريا[٥٥] ـ أنه من المحال أن يقارن الإنسان، شهرة اسبينوزا فى الميدان العلمى ـ بمعناه الدقيق- بشهرة ديكارت[*] أو ليبنتز ، أو

حتى كانط. فلم يسهم اسبينوزا بنصيب ملموس فى أى علم من علوم عصره، وكانت شهرية فى بدايتها إلى نهايتها ترجع إلى كونه فيلسوفاً نظرياً لا عالما.

ومع ذلك نجد اسبينوزا له اهتمام غير قليل بالعلم التجريبى فى عصره، ونستطيع أن نقول أن اشتغاله بصقل العدسات وشهرته بوصفه صانعا ماهراً لعدسات المجاهر والمناظر المقربة، كان أمراً له دلالته الرمزية القوية.

فقد كانت العدسات فى عصره هى الأداة الكبرى لفتح آفاق علمية جديدة آفاق العالم الأصغر فى البيولوجيا. وهو العلم الذى بدأت فتوحاته تتوالى وخاصة فى عصر اسبينوزا.

ومن بديهيات العلم أيضاً التعميم(٥٦). وقد تجلى علم الأقدميين فى مختلف فنون الحضارة كالتى كانوا يحذفونها كبناء المساكن- نسج المنسوجات- صنّع الأسلحة- زراعة الأرض. وهو يتجلى بصورة أوضح فى علومهم الفيزيائية والفلكية والرياضية. والذى يبيح لنا الحديث عن علم قديم هو أن القدماء قد نجوا فى وضع عدد كبير من التعميمات التى تتصف بالصيغة الشاملة.

وفضلاً عن ذلك فإن التعميم هو قوام التفسير والتفسير ذاته فما نعنيه بتفسير واقعة ملاحظة - هو إدراج هذه الواقعة فى قانون عام.

(الواقعة) ← كلما تقدم النهار هبت رياح من البحر إلى اليابس

(التفسير) ← إدراج هذه الواقعة فى القانون العام القائل : أن الأجسام تتمدد بالحرارة.

ونصل أخيراً إلى مسلمة الفرض العلمى(٥٧) *Hypothesis* وهو افتراض مؤسس على سلسلة من الوقائع من أجل الاستدلال على وجود شيء أو علاقة بين ظواهر معينة أو سببها دون برهان فعلى، ويسمى الحكم والاستنتاج

أو الاستدلال المبنى على هذا الافتراض شرطياً، كما تنشأ الحاجة إلى الفرض عندما تكون العلاقة بين الظواهر أو سبب هذه الظواهر غير واضح.

ومما لا شك فيه أن كل هذه الخصائص والمسلمات تجعل من الغلم شيئاً مختلفاً عن الفن(٥٨). فالعلم تعميم، والفن تخصيص والعلم تجميع والفن تقرير. العلم يلاحظ الأشباه والنظائر ليستخلص منها أوجه الشبه فيصوغها فى قانون واحد. والفن يلاحظ جزئية واحدة يقف عندها ويحلل خصائصها العلم يستبعد نفس الخصائص التى يستبقيها الفن.

والأدب عند صاحبة مبدعاً ومتلقياً(٥٩). قوامه الذاتية الخالصة *Subjectivity* لأنه يصدر عن مشاعر صاحبه وانفعالاته وخواطره، أما العلم فلا قيام بغير الالتزام فى بحوثه بالموضوعية بقدر ما تسمح الطاقة البشرية. وقد عبر (كلود برنار *Cloud Bernard* ١٨٧٨) عن هذه التفرقة بين المنهجيين بقوله (الفن أنا- العلم نحن).

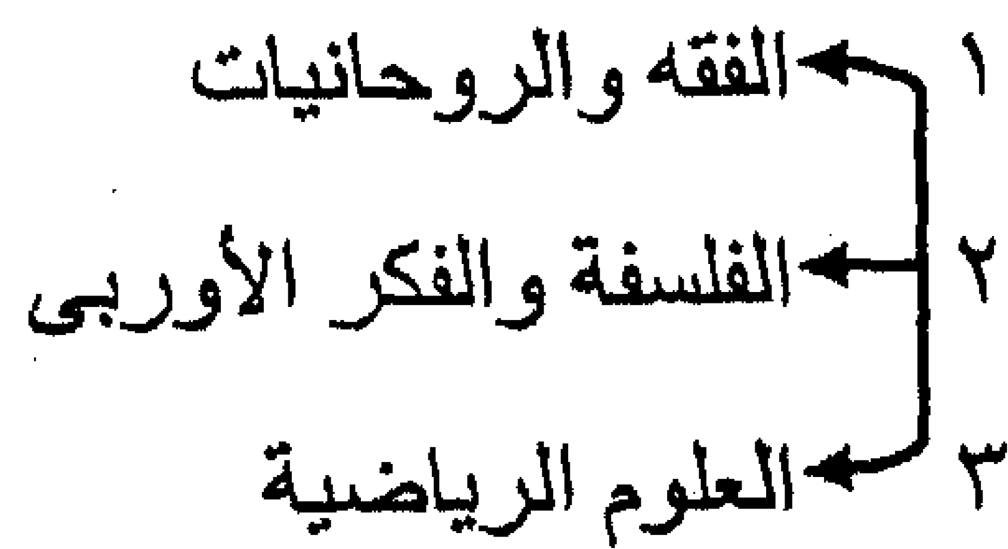
أصناف العلوم(٦٠)

فى ضوء هذا الفهم للعلم يقسم صرح المعارف الإنسانية(*) إلى بنيانين ذوى طبقات. بنيايين العلوم التجريبية وبنيان العلوم التجريدية.

أ- العلوم التجريبية ← يبدأ بالعلوم الفيزيائية وينتهى بالعلوم الاجتماعية، وبين البدء والنهاية تنضوى كل هذه المعارف التى تحصل عليها عن طريق الدراسات التجريبية. وترتيب المعارف التجريبية بهذا النظام الطبقى يقتضى أن يكون العالم المبدع فى موضوعة ذا إلمام بالعلوم التى هى دونه ترتيباً .

ولذلك فإن عالم الكيمياء ينبغى أن يلم بحقول الفيزياء، والعالم الاجتماعى يلم بجميع حقول العلوم التجريبية.

ب- العلوم التجريدية ← ويجرى السعى وراء الحقيقة فيها عن طريق التفكير المجرد أكثر مما يجرى عن طريق التجارب العملية وهى ثلاثة طبقات أدناها العلوم الرياضية وفوقها الفلسفة والفكر الأوربى وفوقها الفقه والروحانيات ويضع العلماء هذه الطبقات التجريدية فوق صرح الطبقات التجريبية على اعتبار أن العلم المختص فى أى منها هو بحاجة إلى الإلمام بما هو دون طبقته من معارف.



أما العلوم الإنسانية[٦١]. فتدرس الإنسان من حيث هو فرد،ومن حيث هو عضو فى جماعة فى آن معاً. وهى تواجه صعوبات خاصة تلخص كلها فى التضاد ما بين الحتمية وحرية الإرادة، كما ترجع إلى تباين هذه العلوم(علم النفس –التاريخ- علم الاجتماع).

وفى عصرنا الحديث جعل جمهرة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى اعتبارها فروعاً من العلم الطبيعى (الفيزيقى) استناداً إلى أنها تشبه بالعلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج البحث التجريبى التى توصلت إلى قوانين دقيقة،كان تطبيقاتها هى التكنولوجيا التى سيرت حياة الإنسان أو أ صبحت قوام حضارتنا.

لكن هذه الدعوة قد عارضها اللاطبيعيون من العلماء وفندوها، وهدموا الأسس التى بنيت عليها[٦٢].

أما العلوم الطبيعية - فى تصور المحدثين من الغربين- تطلق على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية بمناهج الاستقراء، الذى يستند إلى الملاحظة والتجربة، ويستهدف وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر تفسيراً علياً. وقوام العلم منهجه، أى الطريقة التى يصطنعها أهله فى دراسة موضوعاتهم. ومن المستحيل أن يقوم العلم بغير منهج(٦٣) .

ومن هذه العلوم الفيزياء(٦٤) *Physics* والفيزيائى هو المنسوب إلى الفيزياء، ويطلق على كل ما يتعلق بظواهر الطبيعة المادية، وهو مقابل للغيبى، لأن الغيبى لا يتعلق بالظواهر الداخلة فى نطاق الحس والتجربة، بل يتعلق بما هو وراء هذه الظواهر، ومقابل للروحى. والفيزيائى مقابل للرياضى أو النظرى، لأنه يتعلق بظواهر الأجسام الحقيقية، والرياض لا يتعلق إلا بالمعانى المجردة مثل قولهم علم الميكانيكا النظرى وعلم اليمكانيكا الفيزيائى.

وعلم الديناميكا(٦٥) *Dynamics* يبحث فى الحركات المادية من جهة علاقتها بالقوى التى تحدثها ويطلق لفظ الديناميكى مجاز أعلى الرجل المتصف بالنشاط ، القادر على تفجر الطاقات الكامنة فى نفوس مرؤوسية.

والديناميكية. مذهب فلسفى مقابل للميكانيكية أو الآلية، ويطلق على الفلسفة التى تفسر جميع الظواهر المادية بقوى لا ترجع إلى الكتلة والحركة (ليبنتز) بخلاف مذهب (ديكارت) المسمى بالمذهب الميكانيكى أو الآلى. ويطلق لفظ الديناميكية على المذاهب الفلسفية التى نرى أن الحركة أو الصيرورة أولية وأن حقيقة المادة هو الحركة(*).

أما الكيمياء(٦٦) . *Chemistry* فهى علم يبحث فيه عن خواص الأجسام وعن تغيرات بنائها الداخلى بتأثير العوامل الطبيعية والكيمياء الفيزيائية علم تطبق فيه قوانين الفيزياء على خواص الأجسام، وكيمياء السعادة: تهذيب النفس باجتناب الرذائل وتزكيتها.

أما علم الكون[٦٧] *Cosmology* . فهو العلم الذى يبحث فى القوانين العامة للعالم من جهة أصله وتكوينه سواء أكان ذلك من الجهة التجريبية أم من الجهة الفلسفية،وعلم الكون العقلى عند كانط هو البحث فى المسائل المتعلقة بأصل العالم وطبيعته.

والسؤال الآن ما هو واجبنا تجاه كل هذه العلوم؟ الإجابة نجدها فى محاولة تبسيط هذه العلوم.

فقد كان العرب[٦٨] إلى جانب كثرة الإنتاج يحرصون على التبسيط ويشعرون بوضوح أن العلم ليس ترفاً عقلياً، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة، وإى العلم يمكن ويجب أن ينتشر فى أوسع ما يمكن من طبقات الناس.

وقد كانوا يسابقون فى مقدمات كتبهم عن الإعلان عن خاصة التبسيط ليرغبوا المتعلمين فى الإقبال عل العلم. وهذه الخاصية ترجع إلى المعتزلة وخاصة الجاحظ الذى قيل عنه بحق فى العلوم العقلية أنه فى وسع طبيعتها وقربها إلى كل ذهن يفهم فاتسعت دائرة المعارف.

د- التفكير العلمى- لغته- نماذجه :

التفكير العلمى هو تفكير العلماء بالضرورة، فالعالم يفكر فى مشكلة متخصصة منتمية فى أغلب الأحيان إلى ميدان لا يستطيع غير المتخصص أن يخوضة. أما التفكير العامى الذى نقصده فلا يذهب على مشكلة متخصصة بعينها، أو حتى على مجموعة من المشكلات المحددة التى يعالجها العلماء، ولا يفترض معرفة بلغة علمية أو رموز رياضية خاصة. وإى محاولة لأعتراض طريق التفكير العلمى فى عصرنا الحاضر إنما هى معركة خاسرة.

فلم يعد السؤال (هل نتبع طريقة العلم أم لا) مجال فى هذا العصر[٦٩] .

والمعرفة العلمية[٧٠] : تطلق على نوع من الفلسفة التى تعد العقل مصدراً

لمعرفة العالم الفيزيائى اسم المذهب العقلى *Rationalism* وينبغى أن نميز بدقة بين هذا اللفظ، وكذلك الصفة المشتق منه وهى عقلانى *Rationalistic* وبين لفظ معقول *Rational* والمعرفة العلمية يتم التوصل إليها باستخدام مناهج معقولة لأنها تقتضى استخدام العقل مطبقاً على مادة الملاحظة(*) ويقتصر اسم المذهب العقلى فى الكتابات الفلسفية على مذاهب عقلانية معينة فى العصر الحديث بينما يطلق على المذاهب ذات النمط الأفلاطونى اسم المثالية *Idealism*.

أما المبدأ العلمى(٧١) *Principle* يرتبط بالنظريات فالمبدأ بالمعنى الابستمولوجى يطلق على المبادئ التى تفسر عدداً كبيراً من الحالات كمبدأ أرشميدس ومبدأ بسكال ومبدأ كارنو، أو يطلق على النظريات التى تنظم العلم لأنها منه بمنزلة الأساس الذى تنشأ عليه البناء، ووظيفة هذه النظريات تنسيق القوانين، ونقل طريقة العلم من طور الاستقراء إلى طور الاستنتاج.

مثال ذلك: نظرية الالكترون والنسبية(*) ونظرية التطور فمبادئ العلم بهذا المعنى نظرياته الأساسية.

ويرى ابن خلدون أن ميزة الفكر العلمى هى قبل كل شىء ميزة التنظيم(٧٢). به يدرك الترتيب بين الحوادث. إذا قصد إيجاد شىء من الأشياء عمد إلى الترتيب بين الحوادث وتفطن لأسبابه وعلله وشروط.

فإذا انتهى من هذا الترتيب يشرع فى العمل الذى يوجد به ذلك الشىء بادئاً إلى آخر المسببات التى كانت أول فكرته والفكر العلمى حوار مع الطبيعة والمجتمع. إذن فالفكر المنظم والطبيعة المتسقة والجو الاجتماعى هو ما يحقق شروط الفكر العلمى الكامل، ولا شك أن للمجتمع دوراً فى تنمية الفكر العلمى.

من هذا المنطلق يمكن لنا أن نضع السمات الأساسية فى التفكير العلمى وهى[٧٣].

١- التراكمية : العلم معرفة تراكمية، ولفظ التراكيمة هذا يصف الطريقة التى يتطور بها العلم. فالمعرفة العلمية أشبه بالبناء الذى يشيد طابعاً فوق طابعه.

٢- التنظيم : فى كل لحظة من حياتنا الواعية يستمر تفكيرنا ويعمل عقلنا بلا انقطاع، ولكن نوع التفكير الذى نسمية علميا لا يمثل إلا قدراً ضيئلاً من هذا التفكير. والتفكير العلمى من أهم صفاته التنظيم، أى أننا لا نترك أفكارنا تسير حرة طليقة نرتبها بطريقة محددة وتنظمها عن وعى.

٣- البحث عن الأسباب : فلا يكون النشاط العقلى للإنسان علماً بالمعنى الصحيح إلا إذا استهدف فهم الظواهر وتعليلها، ولا تكون الظاهرة مفهومة بالمعنى العلمى لهذه الكلمة إلا إذا توصلنا إلى معرفة أسبابها.

٤- الشمولية واليقين : المعرفة العلمية معرفة شاملة، بمعنى أنها تسرى على جميع أمثلة الظاهرة التى يبحثها ا لعلم، ولا شأن لها بالظواهر فى صورتها الفردية.

٥- الدقة والتجريد : فى حياتنا تستخدم فى احيان كثيرة عبارات تتسم بالغموض وتبتعد عن الدقة كان يقول شخص (قلبى يحدثنى بأنه سيحدث كذا). ومثل هذه التعبيرات قد تؤدى وظيفة هامة هى الإيحاء بشىء معين دون تحديد دقيق له. أما فى العلم فمن غير المقبول أن نترك عبارة واحدة دون تحديد وثيق لها.

والسؤال الآن متى بدأ التفكير العلمى؟

مـرت الإنـسانية بمراحـل[٧٤] قبـل أن تـصل إلـى المرحلـة العلميـة الموضـوعية ويـرى أرجيست كونـت إن الإنـسانية مـرت بثلاثـة مراحـل هـي المرحلة الدينية اللاهوتية والمرحلة والمرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة العلمية كما أكد ليفي بريل *levy bruhl* أن التفكير الإنساني بدأ بالمرحلة قبل المنطقية التى وضع فيها الإنسان مبادئ ومقولات العقل .

ويقصد دور كايم أن المرحلة قبل المنطقية كانت تحتوي على بداية المرحلة المنطقية، وليس أدل على ذلك من أن المرحلة الأولية للتفكير الإنساني فقد عرفت بمعنى التصنيف *classification* وكان هذا التصنيف يحاول أن يحاكي طبيعة الأشياء ، وصلة هذه الأشياء بالأفراد .

ويلاحظ بعض علماء الاجتماع أن العلم بدأ من المعتقدات الرئيسية والاعتقاد في (المانا) *Mana* أو الروح الكلية هو نفسه الاعتقاد فى القوة والعلة، ومعنى ذلك أن الضمير الجماعى كان هو الأصل فى جميع المعتقدات والمعارف الإنسانية. وكثيراً ما ننسى هذا الوعى الجماعى.

يمكن دراسة مفهوم العقبة المعلوماتية [٧٥] فى التطور التاريخي للفكر العلمي في تطبيق التربية. وإذا تعمق مفهوم العقبة المعلوماتية ستعطي لتاريخ الفكر العلمي قيمته الروحية الكاملة، إذ لابد لكل ثقافة علمية من البدء بجراحة فكرية وعاطفية، وتأتى بعد ذلك المهمة الأصعب (وضع الثقافة العلمية في حالة تعبئة دائمة، وإبدال المعرفة المغلقة والجامدة بمعرفة متفتحة وناشطة).

أما عن النزعة العلمية فنجدها فى التفكير الوضعي[٧٦]. فأخص ما يميز التفكير العلمي منهجه الاستقرائى، ويقتضى هذا المنهج أن يستقى الباحث حقائق من التجربة وحدها ، ويقتصر بحثه على دراسة الظواهر الحسية توطئة للكشف

عن العلاقات العلية الثابتة التى تقوم بينها، وصياغتها فى قوانين عامة تخضع لها هذه الظواهر.

ويتميز البحث العلمى بالنزعة الموضوعية *Objectipity* ويراد بها معرفة الأشياء كما هى فى الواقع كما يراها الباحث، وهى تقتضى النزاهة فى البحث *disinterestedness*. بمعنى أن يتجرد الباحث من أهوائه، هذه هى النزعة العلمية التى أخذ الباحثون من العلماء يتجهون إليها منذ مطلع العصر الحديث. كما أنكرت الفلسفة الوضعية كل تفكير قبلى ميتافيزيقى. واستبعدت البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى، وقصرته على دراسة الواقع المحسوس، ومعالجته بمناهج البحث التجريبى. هذا هو الاتجاه العلمى الذى نزعت إلى إدخاله فى الدراسات الأخلاقية الوضعية الفرنسية منذ كونت.

ويكتب باشلار فى الروح العلمية الجديدة [٧٧] " نفكر بالصحيح كصحيح تاريخى لضلال طويل، ونفكر بالتجربة كتصحيح للوهم المشترك والأول.. للروح بنية متحولة منذ اللحظة التى صار فيها للمعرفة تاريخ.. فى حين ، أن الروح العلمية هى جوهريا تصحيح للعلم، وتوسيع لإطارات المعرفة" ذلك هو فى الحقيقة شكل تنمية علوم الطبيعة.

ولكن كيف يمكن تربية العقل العلمى وتكوين الروح العلمية[٧٨]. قام بشلار فى كتاب (تكوين الروح العلمية[٧٩] "بنوع من التحليل النفسى للتفكير القائم على الواقعية بمعنى (الشيئية) أى التفكير الذى يجسد الصفات والعلاقات فى صورة (شىء) أو (جوهر) وفى هذا التحليل يربط بين النزعة الشيئية وبين غريزة التملك عند البخيل، على أساس أن البخيل ينزع إلى تجميد ما يمتلكه والمحافظة عليه من التغير أو الانسياب. (إن التفكير يهبنا نسيجاً حقيقياً للتواجد) (لقد قلنا نسيج تواجد، وليس خط وجود) [٨٠].

لغة التفكير العلمى :

يستخدم العلم لغة بلغت من الدقة حداً هائلاً هى لغة الرياضة التى أدى أعدادها منذ أكثر من ألفى سنة إلى استبعاد كثير ضروب اللبس، ودليل ذلك تلك التفرقة التى يستطيع الرياضيون تقريرها بين القضايا المتبادلة والقضايا الفلسفية. وهى التفرقة التى لا تلحظها اللغة المتداولة[٨١]. وقد جاءت الطريقة الرياضية على يد الباحث والفيلسوف الطبيعى الألمانى يوهانس كبلر *Johannes Kepler* ١٥٧١-١٦٣٠ الذى قام بتأليف عدة مؤلفات منها علم الفلك الحديد ١٦٠٩- تناسق العالم ١٦١٩- اسرار الكسمولوجيا ١٦١٩. وأسلوبه كأسلوب جاليليو يمتاز رغم اللجوء إلى الرياضيات بوضوح جميل[٨٢]

وقد كانت الرياضة هى التى حررت العقل إذا عانته على تكوين فكرة صادقة، لأن العلاقة فى الرياضة موضوع من موضوعات هذا العلم. وكان اليونانيون هم الذين كونوا فكرة اللوجوس *Logos* وكانوا يعنون بها العلاقة الرياضية $\frac{أ}{ب}$ بل التناسب وتساوى العلاقات.

وذلك هو موضوع الكتاب الخامس لإقليدس. وكانت مهمة العصر الحديث هى تعميم هذه الفكرة على نحو يكفى لتحويل (النسبة) إلى (دالة) *Fonction* [٨٣].

ولذلك فإن ما يجعل هناك اعتقاد بأن الفكر العلمى يظل فى الواقع هو هو عبر أعمق التصحيحات التى يحققها إنما يرجع إلى أن الباحثين لا يقدرون دور الرياضيات فى الفكر العلمى حق قدرة. قد قالوا أن الرياضيات لغة، وسيلة تعبير بسيطة وألفوا اعتبارها أداة يتصرف بها عقل واع[٨٤] لذاته.



يُمثّل فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) فى حلة البلاط وعليه وقار المنصب ـ منصب قاضى القضاة. وهو يبدو هنا فى أواخر حياته، عالماً أبعد عن المنصب السياسى. وقد كانت هذه الصورة، الصفحة الأولى لطبعة كتابه "تقدم المعرفة وقيمتها" الصادرة سنة ١٦٤٠م.

نماذج التفكير العلمى :

نجد " فرنسيس بيكون" و مؤلفاته العلمية العديدة مثل " فى كرامة واتساع العلوم ١٦٢٣" وكتاب " ا لناظم الحديد العلمى أو الطريقة لتأويل الطبيعة٠ ١٦٢". وقد أراد أن يجمع كل فتوحات العلم المتبقية فى المستقبل و هو يستخدم الطريقة الأمبريقية الاستنتاجية كملحق يقدم لنا مؤلفة أطلنطس الجديدة *Nova Atlantis* وهى أول يوتوبيا تقنية ويدعو بيكون مشروعة الخاص (فن الاختراع).

ويجتهد بيكون لاكتشاف القانون بالاستقراء،ويدخل الطريقة العلمية الاستقرائية، التى لها عند بيكون قيمة برنامج فالمعرفة الفعلية للوقائع الملاحظة وللإنجازات ا لرياضية منذ جاليليو تنقصه فى كثير أو قليل[٨٥] .

أما الفيلسوف الفرنسى (برونشفيك ليون)[٨٦]. ولد فى باريس ١٨٦٩- ١٩٤٤ فقد ألف العديد من الأعمال فى الفكر العلمى والفلسفى تجلت فيها بوضوح الخطوط العامة لموقفة النظرى الأصيل. وهذا الموقف مثالية نقدية تفسح المجال واسعاً أمام حجج الطبيعيات والرياضيات لمراحل الفلسفة الرياضية ١٩١٢ التجربة الإنسانية والسببية الفيزيائية، ومن أعماله أيضاً المثالية المعاصرة ١٩٢١- تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية ١٩٢٧.

هـ- سمات العلم ووظيفته :

لتحديد معالم المجتمع الحديث نقول أن محدداته هو العلم والتكنولوجيا باعتبارهما يشكلان العامل الأساس المحدد لهذا المجتمع، أنهما العنصر الفاعل الأول. والعلم هنا.. ليس إلا ضرب من ضروب المعرفة، بل هو تلك المعرفة القائمة على التجربة الحسية،وعلى الوقائع المادية الملموسة، والعلم بهذا

المعنى هو غير تلك المعرفة الحدسية أو الفلسفية،وغير المواقف الأيديولوجية والدينية التى قوامها الإيمان لا العلم بالمعنى الضيق.

وهذا العلم هو فى الواقع العامل الأساسى فى عملية التغير الاجتماعى المتواصلة فمنهجية علمية التغيير قائم على منهجية العلم. وهكذا عرف البعض الإنسان بأنه الحيوان التكنولوجي باعتباره الحيوان الوحيد القادر على اصطناع الآلات واستخدامها[٨٧].

ولننظر إلى مجموعة من الظواهر التى بإمكانها أن تعطى مثلاً واضحاً على تجريبية مرهفة ومتضامنة كلياً مع تقنية اختيارية مزودة بأدوات حساسة ودقيقة، وسنتبين قيام عقلانية جيدة التعين تنظم التقنية بحيث يكون لدينا فى ذلك مثل شديد الوضوح على هذا الاتحاد الوثيق بين العقلانية والتقنية نعتبره مميزاً للفكر العلمى الحديث[٨٨].

ولذلك كان أسمى أنواع العلم هى التى تمكننا من السيطرة على ظواهر الطبيعة للتحكم فيها من أجلى مصلحة الإنسان فى حياته، كما يرى بيكون، ولذلك يجب أن يسخر العلم لتحسين أحوال الناس، وتحقيق رفاهيتهم، ورفع مستوى معيشتهم. فقيمة العلم وهدفه بأثره فى حياتنا العملية (فالمعرفة قوة) كما كان يقول[٨٩].

والصفة المميزة للعلم منذ عهد هيوم هى التى تفرق بينه وبين اللاهوت المتعالى والميتافيزيقا تفرقة قاطعة، هى رفضه لأى تصور لا يمكن تعريفه بعبارات وألفاظ تشير إلى مكونات يمكن إدراكها فى التجربة الحسية، ولكنه أصبح من الواضح الآن أن علم الفيزياء الذى يعد مثلا أعلى للعلوم يزداد حق ذاته أفيالاً على استخدام تصورات لا يبدو أن من الممكن ردها على هذا النحو[٩٠].

ويتميز العلم بموضوعية البحث *Objectivity* أى إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هى فى الواقع، وليس كما يتمنى الباحث ويريد. أما الخبرة الذاتية فهى قوم الفنون ومنها الأدب، لأن صاحبها ينظر إلى الشيء من خبرات عواطفه وانفعالاته، فالفنون ابتداع ذهنى تلقائى أو الشخصية الفردية فى الفنون تحتفظ بذاتها على مر الزمان(٩١).

ولذلك كانت لغة الأدب لغة إثارة وإقناع، فهو يعبر عن خواطره فى صور فنية تثير فى قارئة المتعة والراحة. أما العلم.. فيحرص على التخلص من الألفاظ الفنية وغموضها ويتجنب إثارة المشاعر والوجدانات، ودراسته لا تكون إلا فى القياس والوزن. فالعلم الحديث كلف بتحويل الكيفيات والصفات التى لا تقاس إلى رموز رياضية أو كميات عددية، ومن أجل هذا لازمت البحوث العلمية آلات وأجهزة تعبر عن نتائج دراساته بأرقام يتساوى الناس جميعاً فى فهمها. وأصبحت لغة العلم الوحيدة هى الرياضيات(٩٢).

يقول سيليفيان *J . W Sullivian* أن اقصى غاية العلم أن يقدم لنا وصفاً رياضياً عاماً للظواهر فى عبارات تضم أقل عدد ممكن من المبادئ والحقائق الفعلية(٩٣).

والتطبيق الكلى للرياضة يكون فى علوم الطبيعة، فكل العلم الحديث- بشكل متزايد - يطبق الرياضيات. هذه الحقيقة جزء من عقلانية العلم، وليست هى كل عقلانية العلم. الرياضة تابعة للعقلانية. وليست الأصل فى القضية، أن أحد لم ير القيمة، ولا يستطيع أن يراها مع أنها أساس الفيزياء وأساس الاقتصاد.

وقانون القيمة مبدأ مفهومى شكلى رياضى كمى. نظرية القيمة لا نراها، ونراها جيداً إذا أردنا، ولذلك نجد أنجلز يسمى الفيلسوف والعالم الرياضى العملاق ديكارت، واضع الهندسة التحليلية ورياضيات المقادير

المتغيرة فيلسوفاً جدلياً كبيراً (واضع الهندسة التحليلية ورياضيات المقادير المتغيرة)[٩٤].

وفكرة العلية سمة من سمات العلم. فقد بنى نيتشه رأيه فى العود الأبدى على تفسير شامل لفكرة العلية أما شبنجلر فقد استبدال بفكرة العلة فكرة المصير *Desting* فالمصير هو القوة المتحكمة فى سير المجتمع والحضارة. أما العلية فهى فكرة تنتمى إلى مجال العلوم الطبيعية، وتسمح لنا بالتنبؤ بما سيحدث فى ذلك المجال، بينما لا تصلح للتطبيق فى مجال العلوم الاجتماعية[٩٥].

والعلم يتضمن ثلاث أفكار[٩٦].

١- أن إقدام الفكر وجرأته القائمة هى صميم الكرامة[*] الإنسانية .

٢- أن الحرية هى حق الشرط الضرورى لكل رقى.

٣- من الممكن بل من الواجب أن يتم أئتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائقة التى أثبتها البرهان.

ومتى كانت الكرامة الإنسانية فى صميمها عبارة عن الجهد الموصول للمعرفة فإن مهمتنا الأولى أن نعمل بحيث يكون للناس جميعاً نصيب من هذه الكرامة[٩٧] .

أن أروع الكشوف العلمية ما تم منها فى مجال علم الفلك فى التطبيقات العلمية التى طرحت من تلك الكشوف، لم ينتج عنها بعد أية آلة من شأنها أن تبدل أحوال معاشنا، وهذه الكشوف مع هذا نموذج للانتصار العلمى، وذلك لأنها غيرت فكرتنا عن الكون، ولأنها جعلت الغلبة للعقل فى مجال كان يبدو بعيداً عن متناول العقول.

والعلم إنما هو هذا السلطان.. سلطان العقل والجهد المبذول لتناول الوقائع وترتيبها فى عالم المعقولات هذا شأن العلم فالمعرفة هى الغاية الوحيدة عند عالم الطبيعة أو البيولوجيا أو الاجتماع[٩٨].

فمن سمات العلم "بهجة المعرفة" وقد وصف لنا لوكريتوس (شاعر لاتينى كبير ولد ٩٥ ق. م استوحى قصيدته فى الطبيعة من المذهب الجبرى الذى دعا إليه الفيلسوف اليونانى أبيقور وقصيدته دره من درر الأدب اللاتينى) نشوة الجهد فى شعر له مشهور ووصفها عالم من علماء عصرنا وصف فيه حرارة وتأثر ووصف (ترمييه) بهجة أولئك الباحثين ذوى النفوس المشرقة المبتهجة وإن لم يفهمهم الناس. بهجة جاليليو حين رأى بين قدمية حركة الأرض أو بهجة كبلر حين يرهف السمع فى سكون الليالى الجميلة إلى صوت دوران الفلك الدوران الذى صاغ قوانينه الدقيقة[٩٩] .

إلى جانب بهجة نيوتن حين رأى ثبوت شمول الجاذبية فى كل ما حوله من العالم، وعلم الفلك يصبح مشكلة بسيطة من مشكلات الميكانيكا[١٠٠] . والسؤال مما تنشأ هذه البهجة[١٠١]. تنشأ من شعور الإنسان بأنه حين يستكشف الحق يؤدى رسالة هى أرفع ما يمكن أن يؤديه الإنسان.

ولذلك كانت بهجة مبادئ العلم هى مثل العلم[١٠٢].

المعرفة- الائتلاف- الحرية = بهجة المعرفة- بهجة الاتحاد- بهجة الانطلاق

ولكن ما هى الصفات الأساسية للبهجة العلمية[١٠٣] ؟

بلغ من صفائها وامتلائها أن جعلها بعض المفكرين ميزة انفردت بها الآلهة، وقد كانت خاصة العظمة عند الموجود الألهى فى ذهن اللاهوتين والفلاسفة، هى أن تستمتع بسعادة المعرفة فى كمالها لا يعوزه منها شيء.

"ولا ينبغى أن نرثى لحال الباحثين [١٠٤] حتى إذا لم يجدوا ما كانوا يطلبون أنهم قد طمعوا فى النشوة العظمى، وأنهم قد عاشوا فى الحماسة والأمل وفى الحلم، وإنه لحلم برىء براءة ليس لها حد فهم عاشون مخلدون".

قد يقال إن هذه البهجات(*) ميزة أنفرد بها العلماء أنفسهم وهذا حق كما أن القس متصل بالأمور المقدسة على وجه أكمل، كذلك يستمتع الباحث أقصى استمتاع بسيادة الفتح.

ومن سمات العلم أيضاً حب الاستطلاع (١٠٥). وهذا ما يدفع العالم إلى جمع الظواهر التى تثير اهتمامه، ويجب أن تجمع هذه الظواهر بدقة، وتتطلب الشجاعة، إذ تنطوى على مخاطرات، وفضلاً عن ذلك، فإن المعنى فى هذا البحث يقتضى نزاهة هى ألزم لوازم روح النقد.

والروح العلمية تفترض التسليم بمعتقدات خاصة تعبر عنها بعض المبادئ، مثل مبدأ الحتمية الذى يستبعد فكرة الجبر المحض *Fatalisme* ويستبعد القول بالصدفة *Hasard* إذ أن حساب الاحتمالات ليس حساب للصدفة، بل هو حساب لما تتضمن الصدفة الظاهرية من حتمية- معروفة، وللعلم مبدأ آخر هو مبدأ النسبية الذى أدى إلى كشوف هامة. وفيما يتعلق بالنزاهة العلمية(١٠٦) . سئل قطب من أقطاب الطب فى الأمة العربية ما رأيك فيما سمعناه عن زرع القلوب فى أبدان غير أبدانها. فاستعاذ بالله هو الآخر من شر ما يسمع مؤكد أنها محاولات مجنونة، وربما كان هذا العالم لا يعتقد فى صدق ما قاله، وإنما قصد به إلى إرضاء السامعين.

وهنا تكون الطامة الكبرى لأن الدليل عندئذ ينهض ليؤيد ما نزعم، وهو أن مثل هذا القول هو ما يرضى الناس، ثم تكون قد خسرنا بالنفاق نزاهة العلم والعلماء كما يقول أفلاطون(١٠٧). أن إيريس *iris* هى ابنة تاوماس *Thaumas* المعنى الذى يرمز إليه، هذا القول عنده هو أن العلم وليد الدهشة، ولكن الدهشة تترك الناظر مذهولاً عاجزاً عن الفهم، لو لم يشعر بعد دهشته الأولى برغبة فى تأمل الأشياء بأعين جديدة.

غير أن حب الاستطلاع انفعال عظيم التعقيد ينتهى إلى أفعال وعادات تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً، وتتفاوت قيمتها تفاوتاً عظيماً. وحب الاستطلاع يدفع العالم إلى جمع عدد لا يحصى من الملاحظات عن الظواهر.

ومن سمات العلم أيضاً روح النقد(١٠٨)، فهى ضرورية للعالم، وكلمة نقد مأخوذة من اليونانية *Chrinein* وتعنى الحكم فروح النقد هى إذن روح الحكم الصائب، ومن الضرورى أن يكمل الخيالى روح النقد.

وأهم سمة من سمات العلم هى لا محدودية العلم(١٠٩) فمن العجز أن ترسم حدوداً لمجال بحوثه وتقول (هنا مجالك) وتمنعه من أن بخرج منه أبداً. وهناك فكرة أرفع وأشد اعتزاز ، وهى تأبى أن نسلم بأن مشكلة كائنة ما كانت يمكن أن تفلت مبدئياً بما للعقل والتجربة من سلطان متزايد.

وظيفة العلم:

يرى البعض أن العلم له وظيفتان (العلم سلاح ذو حدين) نقد يستكشف البيولوجى أثر مادة ما على بدن الإنسان، ويستخدم الطبيب ذلك الأثر فى العلاج، ويستخدمه المجرم فى القتل وقد يستكشف عالم الطبيعة القوانين التى تقوم عليها السينما والراديو، يستخدمها بعض الناس لإذاعة الحق والجمال، والبعض الأخر يستخدمها للشر والأكاذيب والقبائح(١١٠).

مثال ذلك : (القنبلة الذرية) فقد قام العلماء وعلى رأسهم العالم الفرنسى (جوليو كورى) يكشف وسيلة يستحوذون فيها على الطاقة الكامنة فى الذرة فاستخدامها بعض الناس لصنع معدات القتل والدمار، واستخدامها آخرون لرفع مستوى حياة الناس إلى منزلة باهرة، أذن فليس العلم هو الآثم، وإنما يحمل العلم فى نسقه مثلاً أعلى ومذهباً أخلاقيا لو اهتدينا إليه لبغلنا السعادة والنبل(١١١).

ونجد أن الأتنولوجيا(*) تقول لنا أن الواقع يشهد بأن الأفكار الأخلاقية عن القتل والانتحار والسرقة والكذب تتغير طبقاً لهذه الواقعة أو تلك، وأن التصورات المتعلقة بالأسرة، تتبع فى بيئة معينة هذا المنحى أو ذاك، وأمثال هذه النتائج التى نلمحها ولا نراها ستكون رائعة، ولكن العلم ا لذى يقيد تلك الوقائع والعلاقات لن يسمح لنفسه بأن يستخلص منها أمراً أو نهياً، أنه يهدى إلى السبيل التى سلكها الناس، ولا يأمرنا بما يجب علينا أن نسلك من سبل، تلك مهمته فإن تجاوزها انقلب من علم الوقائع الأخلاقية إلى (علم الأخلاق)(١١٢). فالأخلاق عندنا واقعة اجتماعية أى سلوك تطبيقى فردى وجماعى.

ووظيفة العلم الكشف *Discovery* والكشف(١١٣). عند العلماء مقابل للأختراع. والفرق بين المفهومين، أن الكشف يطلق على حصول العلم بالأمور الحقيقية الموجودة بالفعل، كالكشف عن الآثار، على حين أن الاختراع هو الكشف عن أمور جديدة غير موجودة بالفعل كاختراع الآلات والأدوية.

وهدفه المعرفة(١١٤). والمعرفة ا لعلمية على درجة الخصوص هى السيطرة على الطبيعة- كما قلنا- فالمشروع الأساسى فى مذهب بيكون لا وجود لحقيقة فى ذاتها، لمعرفة فى ذاتها، كل معرفة يجب أن تفيد الإنسان أى يجب أن تخدم فى إقامة مملكة البشر على الأرض (عهد الإنسان).

(السعادة للجميع) تلك هى الغاية الأخيرة لمذهب المنفعة عند بيكون. يرى بيكون أن إقامة حياة أيسر وأسعد حرة من السخرات من الشغل من الشقاء من الضغوط من الحوادث من المرض من ضربات القدر إن إقامة هذه الحياة بفضل العلم تتعادل مع تحويل وتحسين العالم.

وإذا كان العلم يهدف إلى المنفعة عند بيكون فإن رينان(١١٥). له رأى آخر.. فيقول أن العلم ينظر إليه دائما من ناحية فوائده العملية، وقيمته فى توطيد الحضارة. والمجتمع الحديث مدين للعلم، بكل ما فيه من وسائل التقدم، وهذا

حق. ولكن وضع المسألة بهذه الصورة فيه خطورة، فالعلم كالفضيلة قيمته فى ذاته بغض النظر عن فوائده. والتطبيقات العملية للعلم لها قيمتها وأهميتها، ولكنها ليس لها قيمة مثالية، ولا يرضى رينان أن يكون الغرض من دراسة التاريخ مجرد الرغبة فى استنباط الحكمة العملية، أو تلقى دروس فى الأخلاق.

وهنا يقرر رينان أن التعرف على العلم والأخلاق والفن لغاية ذاتية، وليست خارجة عن الموضوع إى أن ا لقيمة ذاتية وليست موضوعية، ولذلك فهو يرى أنه من ا لسخف أن ننظر إلى المنافع منها. وهذه رؤيته الخاصة.

ويجعل البعض العلم(١١٦). وسيلة لتحقيق غاية فى الحق أشرف الغايات، وأعنى بها تذليل الصعاب التى تعترض الإنسان فى حياته، وتمكينه من استغلال الطبيعة لصالحة، خير استغلال.

ولا جدال فى أن استخدام العلم وسيلة لتحقيق هذه الغاية الشريفة وينبغى أن يعود العلم فى نهاية الأمر إلى الإنسان الذى أنتجه. فالعلم قد يكون غاية وقد يكون وسيلة، ولكل من الوجهين مبرراته، ويستحيل هنا أن نقول إن كان العلم منتمياً إلى مجال الحضارة أم إلى مجال المدينة..

ومثال ذلك(١١٧). الاقتصاد فالشائع أن يقال أن الاقتصاد وسيلة لغاية معينة هى توفير العيش للبشر، ولكن للاقتصاد غرضاً أهم من ذلك، وهو أن يوفر للإنسان من الاكتفاء المادى ما يجعله يتفرغ لممارسة قدراته وملكاته إيجابياً ويعبر عن نفسه تعبيراً كاملاً..

وهدف العلم(١١٨) : هو الاستعاضة عن التجارب أو توفيرها عن طريق استعادة الوقائع واستباقها فى الفكر، وهذه المهمة الاقتصادية للعلم التى تملأ حياته بأسرها واضحة لأول وهلة، وإن الاعتراف الكامل بها لكفيل باستبعاد كل تصوف فى العلم، كما أن اللغة التى هى أداة هذا النقل هى ذاتها جهد اقتصادى.

وفى أهداف لغة العلم[119] . اتجاهان تحددهما مدرستان شبيهتان بعض الشيء. الأولى تتمثل قديما فى فلسفة اليونان، وترى أن العلم فى كل صورة يكون هدفه العلم، أى الكشف عن الحقيقة بباعث من اللذة العقلية دون نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على ذلك من خدمة فى حياتنا العملية أو إشباع لعواطفنا الدينية.

أما المدرسة الثانية فهى أعم وأشيع، وهى تربط بين نتائج البحث العلمى، ومطالب الحياة الدنيا، وإن كان النظر يسبق العمل ولعل أكبر من مهدوا لهذا الاتجاه من الأوربيين المحدثيين فرنسيس بيكون.

ويرى ماخ[120]. أن الهدف الوحيد للعلم هو وصف العلاقات القابلة للملاحظة بين الظواهر والتنبؤ بها، ومن غير الممكن الاعتماد على ما نسميه عادة بالملاحظة، فى تقديم تصوير صادق للمعطيات الحسية التى هى أول وآخر كل تعميم وتنبؤ علمى.

ولذلك يتعين على أية نظرية علمية[121]. فى المعرفة أن تصنع نظرية سليمة للظواهر يحذف منها كل أثر للذاتية (هكذا إعتقد ماخ) ففى رأيه أن العلم بوصفه النظام المتعلقة بالمعرفة التراكمية لم يحقق نجاحه الباهر إلا بفضل تمسكه الشديد عملياً بالمبدأ القائل، أن الفرض لا يصح أن يقبل إلا إذا خضع لشروط قابلة للملاحظة المشتركة بين الذرات.

وقد عرض ماخ هذه الأفكار فى كتابة (التطور الشكلى لعلم الميكانيكا) الفصل الرابع من كتاب ماخ علم الميكانيكا.

ولكن فى النهاية توجد عقبات[122]. فى طريق العلم والتفكير العلمى مما يمنعه من أداء وظيفته مثل الأسطورة والخرافة - الخضوع للسلطة - القدم-

الانتشار- الشهرة- الرغبة أو التمنى - إنكار قدرة العقل- التعصب- الإعلام المضلل.

والعلم والمنهج

الطريقة *Method* [١٢٣]. هى المنهج العلمى، وتطلق على مجموع الأساليب الذهنية والحسية الموصلة إلى الحقيقة" أو الصالحة للبرهنة عليها. وهى تختلف باختلاف موضوع العلم، فإذا كان الموضوع مجرداً كما فى الرياضيات كانت الطريقة استنتاجية وعقلية، وإذا كان محسوساً أو شخصاً كما فى العلوم الطبيعية، كانت الطريقة استقرائية وتجريبية. أما الطريقة التجريبية: فهى مجموع الأساليب الموصلة إلى استخراج القوانين العامة من ملاحظة الظواهر الجزئية ولها عدة صور هى :

(طريقة الإتقان- طريقة الاختلاف- الجمع بين الاختلاف والاتفاق – طريقة البواقى).

وطرق البحث أو مناهج البحث فرع من المنطق يقوم على دراسة الطرق العامة كالتحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والحدس والاستدلال، وعلى دراسة الطرق الخاصة بعلم من العلوم المختلفة كطريقة العلوم الرياضية والتجريبية والاجتماعية.

ولذلك فإن فلاسفة العلم انقسموا فيما يتعلق بالمنهج المناسب للعلم وفى تصورهم له إلى[١٢٤] .

أ- الاتجاه الأولى ←— تجريبى[*] وصفى يؤكد ضرورة التزام العلم بنتائج التجارب أو عدم الذهاب ابعد من نتائج تلك التجارب، لأن ذلك يؤدى إلى دخول أفكار ميتافيزيقية وفرضيات عقلية إلى العلم.

ب- الاتجاه الثانى ←عقلى استنتاجي يرى أننا لا نستخرج النظريات من الواقع والتجارب، إلا إذا اكانت لدينا نظريات وفرضيات سابقة على التجارب. وهذا الاتجاه يؤكد أهمية الفرضيات العقلية وخيال العلماء فى الوصول إلى نظريات علمية. ويعد الفيزيائى المشهور جاليليو ١٥٦٤- ١٦٤٢ الأب الروحى لهذا الاتجاه. وقامت فيزياؤه على هيئة الصيغ الرياضية، لأن الرياضيات عنده (هى المفتاح الذى يحل ألغاز الطبيعة).

ولكن الحقيقة أن العلاقة بين التجربة والرياضيات[١٢٥] ينمو فى تضامن يمتد عندما يكون الاختبار هو الآتى بأول تبليغ حول ظاهرة جديدة مما يعدل فى النظرية السائدة لجعلها قادرة على استيعاب الحدث الجديد.

وإذا نظرنا إلى التقابل بين سبنسر وكونت فى العلم والمنهج لوجدنا طريقتين مختلفتين أثر بهما العلم الحديث فى الفلسفة وفى نظر كونت ومعظم الوضعيين كان أهم ما فى العلم من الوجهة الفلسفية هو المنهج. أما سبنسر فهو فيلسوف علمى، ويرى مثل كونت، أن المنهج العلمى هو المنهج الوحيد للمعرفة البشرية، وربما كانت فلسفته التركيبية منظوراً إليها فى مجموعها أعظم جهد بذله واحد من فلاسفه القرن التاسع عشر لتنظيم وتشكيل المعرفة العلمية الموجودة فى عصره[١٢٦] .

أن مناهج العلوم تقررها طبيعة الموضوع الذى تبحثه، فلا انفصال بين العلم ومنهجه، بمعنى أنه لا يمكننا أن نفرض على علم ما منهجاً مسبقا، مطالبين العلماء باستخدامه بصورة مطلقة فالمنهج مسلك العالم وهو يدرس موضوعة وبحسب طبيعة هذا الموضوع يتحدد المنهج[١٢٧] .

ولذلك لم يكتف المنهج العقلى الاستنتاجى بالتأكيد على أهمية العناصر العقلية والحدسية فى المعرفة العلمية، بل سعى أيضاً إلى مزج العناصر العلمية

والفرضيات التفسيرية بعناصر نفسية وثقافية، أى بعناصر من خارج المعرفة العلمية.

وقد استطاع غاستون باشلار وتوماس كون *Tkuhu Chard* تحديد أثر العوامل النفسية والثقافية والمعتقدات الاجتماعية فى تفكير العلماء[١٢٨] .

ولكن فى نفس الوقت فإن العلمى (كتعريف أولى) لا يقبل دليلا يستند إلى قوة خفية أسطورية كانت أو دينية، وهو بهذا لا يتنكر للدين، ولكن يرى الميتافيزيقا حقلاً غير حقله والعلماء كغيرهم من الناس منهم المؤمن الذى صدق إيمانه؛ ومنهم من لا يعطى الدين أكثر من التفاته عابرة.

فالعلمى يسلم بالفكرة كانت ما كانت إذا قام عليها دليل موضوعى يلتئم مع القوانين الطبيعية المثبتة غير مرتكز على ما وراء الطبيعة. ولهذا فهو يعترف بالفكرة الجديدة، ويعترف لصاحبها بفضله[١٢٩] .

وأداة التوجيه فى المنهج العلمى هى منطقة و لمنطقة البحث العلمى سبيلان :

١- سبيل يمضى من التعميم إلى التخصيص.

٢- سبيل يمضى من التخصيص إلى التعميم فيستقرأ خصائص الحمام (مثلاً) من أجل أن يعرف خصائص الطيور[١٣٠].

ولذلك يرى د. فؤاد زكريا[١٣١] . أن المنهج هو العنصر الثابت فى العلم (قول غير مقبول) فقد يفهم بمعنى أن للعلم مناهج ثابتة لا تتغير، وهذا فهم لا يعبر عن حقيقة العلم، إذ أن مناهج العلم متغيرة بالفعل، فهى تتغير بحسب العصور لأن الكثير من العلوم غيرت مناهجها بتقدم العلم فالكيمياء (مثلاً) تزداد اعتماداً على الأساليب الرياضية بعد أن كانت فى بدايتها علماً تجريبياً خالصاً لا شأن له بالرياضيات.

وسوف نتعرض لبعض أصناف المناهج العلمية لتكون دليلاً قاطعاً على تعدد المناهج العلمية وتنوعها طبقاً لما يتطلبه العصر، ويتطلبه موضوع الدراسة.

أ- الآلية (المذهب الآلى[١٣٢]) *Machanism*

هو جنوح بعض العلماء إلى أن يقتصروا فى فهم الطبيعة والكائنات الحية والمجتمعات على ما هو معلوم عندهم من قوانين الميكانيكا والفيزياء والكيمياء والطاقة، وأن يردوا الظواهر الحية فى النبات والحيوان والظواهر النفسية والاجتماعية فى الإنسان إليها.

وقد عرف الفيلسوف انطوان أوغستين كورنو[١٣٣] ١٨٠٠- ١٨٧٧ المصادفة تعريفاً شاع عند العلماء والمفكرين: وهو أن المصادفة نتيجة التقاء سلسلتين من الأسباب إحداهما مستقلة عن الأخرى... ويتكلم العلماء عن قوانين المصادفة، مع أن لفظ المصادفة يشير إلى عدم وجود قوانين... إن السبب الغائى قد حذف تماماً من علوم الميكانيكا والكيمياء والفيزياء، ولذلك تسود فيها السببية الفاعلة والمصادفة.

ولما تقدمت هذه العلوم تقدما كبيراً فى العصور الحديثة حدا تقدمها ببعض العلماء أن يحذفوا السبب الغائى أو المبدأ الحيوى أو النفسى من العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية. فنجد العالم الكيماوى الألمانى ولهلم استفالد *Willelin Ostivald* يعرض ما يمكن تفسيره من الظواهر الاجتماعية بالاستناد إلى مباحث الطاقة[١٣٤].

ولا شك أن البحوث كلها قد تجلو بعض الجوانب فى البيولوجيا وعلم النفس والاجتماع، ولكنها تغالى فى اتجاهها الآلى. والذى حمل أصحابها على هذه المغالاة هو فلسفة العلوم التى شاعت فى القرن التاسع عشر والعشرين،

حين حسب العلماء أن قواعد ميكانيكا نيوتين *Newton* كلية لا تصلح لشرح جميع الظواهر حتى أن معنى القانون قد تطور، فلا غرو أن يقف المذهب الآلى عند حدوده التى وصل إليها. كما يرى عبد الكريم اليافى(١٣٥) .

ب- المنهج الهندسى *Geonetrical Method*

بوصفه طريقة أصلية للتعبير عند اسبينوزا. وأول تبرير لاستخدام هذا المنهج هو أنه أفضل وسيلة للتعبير عن الأفكار بدقة كاملة. وقد امتدح (لود فيك ما ير) المنهج الهندسى لهذا السبب فى مقدمته التى صدر بها كتاب.(مبادئ الفلسفة الديكارتية) فهو أفضل طريقة للوصول إلى اليقين(١٣٦).

إلى جانب أن اسبينوزا أراد أن يتجنب الأسلوب البلاغى والأطناب. وهناك رأى يربط ربطاً قويا بين صورة تفكير اسبينوزا ومحتواه، ويؤكد أن استخدام اسبينوزا للمنهج الهندسى، لم يكن أمراً عارضاً أو اختياريا هو الرأى القائل أن المنهج الرياضى يستبعد الطريقة الغائية فى التفكير، وأن يتفق مع روح المعقولية والإيمان بالعلم السائدة فى فلسفة اسبينوزا(١٣٧).

ويربط برنشفيك *Brunschwicg* بين المنهج الهندسى عند اسبينوزا وبين نظريته عن الحقيقة، وأيضا فندلبنت(*) *Wendelband* يربط بين المنهج الهندس عند اسبينوزا وبين رأيه فى علاقة الله بالعالم حيث يتأثر اسبينوزا بالفكرة القائلة أن الأشياء تصدر عن الماهية الإلهية الواحدة.

إن ولفسون يعلل استخدام المنهج الهندسى أنه راجع إلى وضوح هذا المنهج من حيث هو طريقة تعليمية، ومن حيث أنه آداه لنفع القارئ.

فعالم الرياضة مثلا يستخدم رمزاً مألوفاً لديه مثل س ليدل مع أعقد الأفكار الرياضية، وقد يستخدم هذا الرمز ليدل على عدد هائل فيقول س=١٧ ^١٠ أو على عدد سلبى فيقول س= -١ أو عدد أصم فيقول س = $\sqrt{٢}$

وذلك لأن الطرف المقابل للرمز الرياضى س فى المعادلة س = $\sqrt{٢}$ هو لغة الفلسفة التقليدية[١٣٨] .

جـ- المنهج التجريبى *Experimental method* :

تطلق كلمة تجريبى على العلوم التى تعالج البحث فى العلل الفاعلية فى مقابل العلوم التى تعالج البحث فى العلل الغائية، وبهذا المعنى تعتبر جميع العلوم التى تبحث فى الظواهر من حيث هى غاية، أو مقصد لنشاط الإنسان فهى علوم عقلية أو غائية.

وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشتى صورهما وتمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة ، وفلسفة الفن [١٣٩] .

إن الفكر العلمى لا يستطيع الاقتصار على التفكير فى التجربة الحاضرة من حيث سماتها البارزة، وإنما يجب عليه أن يفكر فى جميع الامكانات التجريبية[١٤٠] .

وقد كان سبب اهتمام الوظيفة المنطقية بالتجربة يعود إلى أنها (التجريبية) حددت دور العقل فى إيجاد النظام بين الانطباعات والأفكار، وأعطت الحواس الدور الأكبر، بخلاف المذاهب العقلية التى كانت تؤكد دور العقل وقدرته على الوصول إلى تكوين مذاهب فلسفية تتمتع حقائقها باليقين المطلق، وإلى جانب التجريبية ترتبط الوضعية المنطقية بأوثق العلاقات بالفلسفة التحليلية الإنجليزية، ويظهر ذلك من خلال التأثيرات المتبادلة بين أنصارها، وبين الفلاسفة التحليليين الأنجليز مثل مور ١٨٧٣- ١٩٥٨ ورسل ١٨٧٢- ١٩٧٢[١٤١] .

ولنأخذ مثالاً على مبدأ التجربة والاختبار نجده عند روجر بيكون ١٢١٩- ١٢٩٢ حيث يقوم المنهج العلمى فى التفكير والبحث والكتابة العلمية على ثلاثة أركان هى الدليلان الاستنتاجى والمنطقى والموضوعية.

١- **الدليل الاستنتاجى :** وصفة أرسطو وطبقة إقليدس وخلاصته ألا يقبل فى حقل ا لعلم الا ما قام على حته دليل ، والدليل عند الإغريقية هو دليل منطقى استنتاجى.

٢- **الدليل التجريبى:** وهو ما تثبت صحته بالتجارب والإحصاءات والقياس والقياس هنا ليس هو قياس المناطقة وإنما هو التقدير بالوحدات كتقدير الطول بالسنتميترات.

٣- **الموضوعية :** أى الموضوعية فى البحث والموضوعية فى العرض، أما فى البحث فهو أن يمضى الباحث بمعزل عن كل هوى نفسى أو سياسى أما فى العرض، عرض نتائج البحث بأنه يقول ويكتب الحق، كل الحق[١٤٢].

أما بالنسبة لفرنسيس بيكون ١٥٦١- ١٦٢٦ فقد كان أول كتاب وضعه هو تقدم المعرفة *The advancement of learning* وآخر كتبه أطلانطا الجديدة. وما يهمنا هنا هو الأسلوب التجريبى عند بيكون فقد كان استقرائيا[*]. وليس استنتاجيا نستقرىء الأجزاء لتستدل منها على حقائقه تعممها على الكل. والتجريبية أسلوب فى البحث نجده فى كل زمان وكل مكان ولكنها عند يتكون وزملائه صارت فلسفة هدفها فهم الخبرات الإنسانية وتوضيحها انطلاقا من حقائق مبنية على هذه الخبرات [١٤٣].

ز- نشأة العلوم الطبيعية

العلم الطبيعى *natural science* والعلوم الطبيعة مأخوذة ككل وهو واحد من ثلاث تقسيمات رئيسية للمعرفة الإنسانية (العلوم الاجتماعية والعلوم

المعنية بالفكر) ويشكل العلم الطبيعى الأساس النظرى للتكنولوجيا الصناعية والزراعية والطب. وهو الأساس العلمى للمادية الفلسفية والفهم الجدلى للطبيعة[١٤٤].

ويدرس العلم الطبيعى : الأشكال المختلفة للمادة وأشكالها لها حركتها .. وحيث أنه من المفيد إيجاد صورة علم طبيعية أو فيزيقية للعالم، فإن العلم الطبيعى يرتبط ارتباطا وثيقاً بالفلسفة، وبصفة أساسية بما فيها النظرى .. ولما كان العلم الطبيعى هو القوة الروحية للإنتاج (ماركس) فإنه يفعل كنوع من القوة الإنتاجية المباشرة[١٤٥].

وفلسفة العلوم *Philosophy of science* أو المعرفة العلمية فى اللغة العربية تقابل لفظ ابستمولوجيا فى اللغتين الفرنسية والانجليزية ، وهو لفظ يتألف من جذرين يونانيين معناهما دراسة العلم أو نظرية العلم وواضع اللفظ الأجنبى هو الفيلسوف الاسكتلندى جيمس فريدريك فيرى *James Fredrick Ferrier* ١٨٠٨ – ١٨٦٤ حيث كتب كتاب (مبادئ الميتافيزيقا) وقسم الفلسفة إلى قسمين أنطولوجيا - وابستمولوجيا[١٤٦].

واللفظ فى الإنجليزية يعنى بالضبط نظرية المعرفة *Theory knowledge*، وفى الفرنسية معنى أعم هو فلسفة العلوم التى تشتمل على نظرية المعرفة إن مضامين فلسفة العلوم تتفاوت بعض الشئ بتفاوت المدارس الفلسفية، والمفكر الإيجابى أو الوضعى فى الفيزياء يرى الحقيقة، قائمة فى نتائج القياس وحدها. ومعرفة الشئ الذى يدرسه بمجموع خواصه ويتجه المفكر الواقعى إلى موضوع البحث اى الى الشئ الذى يبحثه ثم يفتش عن خواصه.

نرمز إلى نتائج القياس بالحرف (ق) وجملة الظواهر والجسميات والأشياء التى هى موضوع الدرس (ظ) وأن الراصد أو المجرب الذى يدرسها

استعمل فى دراسته الأجهزة (ج) فيمكن أن نعتبر نتائج القياس تابعه معاً لجملة الظواهر الفيزيائية.

ق = تا (ظ ، ج) (تا) رمز بمعنى تابع

(١٤٧)

Fanction

وما دمنا نتحدث عن العلوم الطبيعية فينبغى علينا أن نفرق بين المذهب الطبيعى والموقف الطبيعى[١٤٨] فهناك فرق بين المذهب الطبيعى أو النزعة الطبيعية *naturalism* والموقف الطبيعى *attitude natural* عند هوسرل. فالمذهب الطبيعى كما ينقده هوسرل، هو تلك النزعة التى تطورت نتيجة لتقدم العلوم الطبيعية، وتطبيق مناهجها فى شتى المجالات، بحيث أصبح هناك اتجاه كامل نحو اتخاذ العلم الطبيعى نموذجا لكل معرفة.

أما الموقف الطبيعى فيتعلق باتجاه أو نزوع لا علاقة له بمرحلة معينة من مراحل تطور العلم إنه موقف الإنسان المتجه إلى العالم، والذى يتعامل مع هذا العالم بوصفه حقيقة قائمة بذاتها [١٤٩].

أمام عن نشأه هذه العلوم الطبيعية نجد هيرقليطس يكتب "العالم واحد، ولم يخلقه أى إله أو أى إنسان، فقد كان، وهو الآن وسيكون لهباً حيا إلى الأبد يتوهج وينطفئ تبعاً لنواميس محددة"[١٥٠] وهو يتحدث هنا عن الحركة فى الطبيعة قيل الحياة.

كيف بدأت حركة الاهتمام بالعلوم[١٥١]؟ بدأت قبل كوبرنيقوس وفيزال وفييت بقرنين أو أكثر البيردى ساكس *Albert de saxe* ق ١٤ يضع نظرية عن الثقالة. ونقولا أو رسم *Nicolas d''Oresme* ق ١٤ يشتغل فى الرياضيات ويضع فكرة التابع فى الفيزياء فى التنجيم فى الفلك يضع نظرية عن

العمـلات قبلهـا بقـرن ١٢٥٢ وضـعت بـأمر مـن الفـونس العاشـر ملـك قشتاله الجداول الالفونسيه، والتى تقسم السنة إلى ٣٦٥ يوم و٥ ساعات و٤٩ دقيقة و٦ ثانيـة. ونقـولا دوكـوزا *Nicolas de cusa* ق ١٥ يهـتم بعلـم الهندسـة والكوسموغرافيا وعلم وصف السماء ، وريجيو مونتانوس *Regiomontanus* ق١٥ ينكب على علم المثلثات وعلم رسم الخرائط.

العلوم الطبيعية والمنفعة[١٥٢]

يقـال أن العلـوم الطبيعيـة مـن شـأنها أن تـحصـر الانتبـاه والاهتمـام فـى جانب المنفعة وحدة دون سائر الجوانب التى يجاوز بها الإنسان فى حياته حدود المنفعة، وبذلك النظر الجزئى إلى طبيعة الإنسان يفقد الإنسان تكامله، على حين أن العلوم الإنسانية عادة تنظر إلى الإنسان فى فاعلية من حيث هو كائن متكامل يحب المنفعة ويحب الطموح ويحب الخيال والتأمل.

وهنـا لا تكون ا لبحوث العلميـة[١٥٣] بحوثـاً مجردة فـى الهـواء معزولـة عـن حيـاة الإنـسان الفعليـة. إن الـصيحة التـى تـدعو العلمـاء بقـوة إلـى أن يجعلـوا علمهم فى خدمة الإنسان هى صيحة ترد للعلـوم إنـسانيتها التـى أشـفق المـشفقون من ضياعها..

ونتساءل الآن ما هو حـال العلـوم الطبيعيـة عنـد العرب؟ يـرى ابـن خلدون[١٥٤] أنه من الغريب أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية إلا فى القليل النادر، وإن كان منهم العربى فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباه وشيخه (بمعنى أن المنـاطق الغيـر العربية الأصل يكثر فيها العلماء العرب أكثر من المناطق العربية فى أصلها).

والسبب فى هذه الظاهرة- كمـا يـرى ابن خلـدون[١٥٥] ــ عنـد العـرب أو رجالهم المستنيرين من ذوى المكانة الاجتماعية والاستعدادات الفكرية كانت لهم

مهمة أخرى تنتظرهم غير العناية بالعلم والصنائع، وهى تدعيم الملك الذى تعبوا من أجله، وضحوا فيه بدمائهم وقواهم، ولذلك نجد شاعراً مصرياً يصيح من هذه الظاهرة التى كانت عامة فى الدولة الإسلامية كلها فيقول:

يهود هذا الزمان قد بلغوا ... غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم ... ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر أنى نصحت لكم ... تهودوا فقد تهود الفلك

ويصدد هذه الأبيات فإننى أرى أنه لا يخفى على كل عاقل وفطين أن الدعوة ليست إلى الجنسية أو الدين اليهودى بل الدعوة إلى الأخذ بالعلم وأسبابه لأنه أس الحضارة ومناط القوة ومنبع التقدم والرقى. فهوّ شاعر غيور على وطنه متمسك بمصريته تأثراً على أو ضاع الخرافة واللاعقلانية فى بلاده ساعياً – بكل قوته - لطرح البديل.

أما عن العلوم، الطبيعية فى عصر النهضة[١٥٦]، فقد اتجه البحث فيها إلى دراسة الظواهر الطبيعية عن طريقة التجربة العملية، وقد أدى ذلك إلى حدوث تقدم هائل فى العديد من الميادين العلمية.

ومن أهم التطورات العلمية التى شهدها هذا العصر اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيقوس ١٤٧٣ - ١٥٤٣ واعتباره الأرض كوكب من كواكب المجموعة الشمسية، وما توصل إليه كبلر وجاليليو ١٥٦٤- ١٦٤٢ وغيرهما من نتائج علمية.

فقد كان لهذه الاكتشافات الجديدة[١٥٧]. الفضل فى توجيه العقل وجهة جديدة، ولكن رحلة العلم لم يكن سهلة أمام العلماء، فقد لاقوا الإرهاب والقتل من جانب الكنسية، ومحاكم التفتيش فقد أدانت جاليليو وأجبرته أن يعلن عن رجوعه عما كان يقول من دوران الأرض حول الشمس. وبعد ثلاثة قرون ونصف من الإدانة ١٩٨٥ اعترف الفاتيكان بأن إدانة الكنيسة الكاثوليكية لجاليليو كانت خاطئة من الناحية الموضوعية.

أما عند بيكون[١٥٨] فلم يكن الغرض من تصنيف العلوم عنده الإشارة فقط إلى العلوم القائمة بالفعل، وإنما الإشارة إلى العلوم التى ينبغى أن تؤخذ فى المستقبل،وقد اعتمد بيكون فى هذا التصنيف على مبدأ عام ذاتى مبنى على اساس تعدد القوى المدركة لدى الإنسان والتى تتمثل فى الذاكرة والمخيلة والعقل ، فالتاريخ هو موضوع الذاكرة والشعر ودراسة موضوع المخيلة والفلسفة موضوع العقل.

وفى ميدان العلوم[١٥٩] أيضاً شهد القرن التاسع عشر تطورات فى مضامين العلوم. فقد فعل المنهج فعله، وأسهمت كوزمولوجيا عصر النهضة فى التمهيد لتجديد الكوزمولوجيا نفسها. وقد أمكن ذلك من خلال تطورات علمية تكرست فى نظريات ظهرت بدءاً من ا لنصف الثانى من القرن التاسع عشر وهى أربع نظريات رئيسية هى :

١- نظرية دارون فى علم الحياة.

٢- نظرية ماركس فى ميدان الاقتصاد والاجتماع.

٣- نظرية فرويد فى نطاق النفس الإنسانية.

٤- نظرية اينشتين فى الفيزياء والطبيعيات.

وقد أصبحت هذه النظريات[١٦٠] المحاور التى تدور عليها الحياة الفكرية على مدى قرن كامل من الزمان. وكل هذه النظريات لها أساس مشترك يربطها ببعض فى مركب ثقافى واحد، وهذا الأساس هو تذويب الفواصل الحادة التى كانت تفصل الأنواع الطبيعية للكائنات بالنسبة لنظرية دارون، وتفصل العقل عن اللاعقل أو تفصل الإنسان عن الحيوان فى دوافع السلوك بالنسبة لنظرية فرويد[*]، وتفصل بين طبقات المجتمع الواحد بالنسبة لنظرية ماركس.

ثم بعد أن كانت البشرية تنظر إلى الحقائق العلمية كأنما هى مطلقة اليقين بغير قيود، جاءت نسبية[*] اينشتين لتجعلها حقائق تتفاوت فى درجات

احتمالها، فأصبحت أقل صلابه وقطعية مما كانت عليه من قبل. وعندما استبدلت الأخلاقية بالنسبية كان لذلك أثره البالغ على كافة العلوم بدءاً من الفيزياء وانتهاءً بأحكام العقل والقيم الأخلاقية والمشاعر الإنسانية(١٦١).

وإذا نظرنا إلى الوضع الحالى (المعاصر) للعلم فى القرن العشرين لوجدنا ثورة كمية وكيفية هائلة فى مجال العلمى، بمعنى أن نطاق العلم قد استمع إلى حد بعيد، كما أن إنجازاته قد اكتسبت صفات جديدة.

وأول الإنجازات هو كشف إمكانيات الطاقة الذرية، وقد كان اكتشاف الطاقة الكامنة فى الذرة حصيلة مجموعة كبيرة من التطورات الأساسية فى علم الفيزياء، من أهمها اهتداء إينشتين إلى معادلته المشهورة بين المادة والطاقة. وقد كان من المعروف قبل الحرب العالمية الثانية أن العلماء الألمان قد قطعوا شوطاً بعيداً فى محاولة استغلال المعرفة النظرية المتعلقة بالتركيب الداخلى للذرة(١٦٢).

وأول من تنبه إلى هذا الخطر مجموعة من العلماء ممن هاجروا إلى الولايات المتحدة فرار أمن الاضطهاد فى العهد النازى. وهكذا أصبحت كلمة العلماء، وعلى رأسهم اينشتين نفسه على أن يكتبوا إلى الرئيس (روزفلت) رئيس الولايات المتحدة فى ذلك الحين أن يخصص لهم الأموال والاستعدادات اللازّمة حتى يتسنى لهم الوصول إلى هذا السلاح الجديد(١٦٣).

وفعلاً قدمت الدولة إلى مجموعة العلماء المشتغلين فى هذا المشروع الذى عرف باسم مشروع مانهاتان *Manhattan* كل ما يحتاجون إليه من مساعدات ووسائل للبحث. وعلى الجانب الآخر كان العلماء يشتغلون من أجل كشف الوسائل التى يمكن بها تسخير الطاقة الهائلة الجديدة للأغراض السليمة، وبالرغم من كل ما تم إحرازه فى هذا المجال إلا أنه ينطوى على إدانة خطيرة للإنسان المعاصر: هى أن القدرة على استخدام الذرة فى المجالات السليمة

مازالت في مستوى أقل بكثير من القدرة على استخدامها في الأغراض العسكرية، أي أن الإنسان قادر على استخدام عقله وعبقريته من أجل الموت أكثر من استخدامه من أجل الحياة(١٦٤).

وسوف تكون لنا وقفة هامة بصدد هذا الموضوع (وجهي العلم البنائي والتدميري) في عنصر هام من عناصر هذا البحث.

ح- قيمة العلم:

(العلم قوة) عبارة قالها بيكون بمعنى : أنه آداه لتغيير البيئة المحيطة على النحو الذي يحقق أغراضنا،فإذا كنت قد حصلت (كلاماً) نسميه علماً ثم لا تعرف كيف يستخدم أداة للتغيير والخلق، فأعلم أنك لم تحصل من (العلم) شيئاً(١٦٥).

وهذا القول يؤكد لنا الفرق بين امتلاك العلم وتوظيفه، فإذا أجتمع الامتلاك والتوظيف الجيد للعلم حقق العلم دوره الحقيقي المنوط به.

ومنذ بضعة قرون غير العلم فكرتنا عن الكون(١٦٦) وعن أنفسنا: طارد الأساطير القديمة، ونظريات تكوين العالم المقدسة، ونقب عن اللامتناهي في العظم، واللامتناهي في الصغر، وأخضع لانتصاراته أفكاراً كانت تبدو غريبة كفكرة الزمان والمكان ولم يستطع شيء أن يقاوم توثبه.

وهكذا تصور الموسوعيون(١٦٧) (مجموعة من الفلاسفة والمفكرين اشتركوا في تأليف موسوعة جامعة في فرنسا في القرن الثامن عشر أطلقوا عليها اسم القاموس المنهجي للعلوم والفنون والحرف، وكان زعيمهم الفيلسوف ديدور *Diderot*) الفرنسيون أنفسهم ليسوا بعيدين عن الوصول إلى تفسير نهائي للعالم بمبادئ فيزيائية وميكانيكية.

ولذلك فإن عماد العصر الحاضر والمستقبل المنظور هو العلم[١٦٨] والتكنولوجيا، وما يقتضيان من منهجية علمية فى التفكير أو البحث وفى القول والعمل، وفى اتخاذ القرارات.

والمنهجية العلمية ليست مجرد شعار يطرح، إنها طريقة فى الحياة تجرى فى شبه تلقائية تعتمد العقل والمنطق والتجربة والإحصائيات، ولا شيء سواها تثق بقدره العقل على حل مشكلاته، وكشف حجب المجهول، والعمل بموضوعية محضة من كل ضغط مبرأة من كل زيف.

وفى أواخر العشرينات من القرن العشرين كانت صلتنا بالتكنولوجيا ضئيلة: مصابيح كهربائية نسمع عنها ولا نراها أو أجهزة هاتف فى مكاتب حكام المحافظات يتحدث عنها المتحدث، وسيارات بطيئة الحركة، وطائرات تبعث الخوف أكثر من الدهشة، وفى الثلاثينات طغى المذياع على الحاكى وعمدت مصابيح الكهرباء ، إلى جانب دور السينما، وهذا هو كل عهدنا بالتكنولوجيا [١٦٩].

ولذلك كان قانون التقدم البشرى له علاقة بالعلم[١٧٠] فتؤكد دراسة العقل البشرى فى جميع الاتجاهات وفى كل العصور على كشف قانون أساسى هام يخضع له هذا التطور بالضرورة وتثبته وقائع تركيبيا وتجربتنا التاريخية. هذا القانون هو أن كلاً من مفاهيمنا الرئيسية، وكل فرع لمعرفتنا يمر على التوالى بثلاثة ظروف نظرية مختلفة هى: اللاهوتية أو الخرافية والميتافيزيقية والعلمية أو الوضعية،وبالتالى فإن العقل البشرى يستخدم فى تقدمه ثلاثة مناهج للتفلسف مختلفة المنهج اللاهوت – الميتافيزيقى - الوضعى.

وهنا تظهر ثلاث فلسفات وثلاثة نسق عامة من المفاهيم حول مجموعات الظواهر أولها نقطة البداية الضرورية للذهن البشرى- الحالة الثابتة المستقرة- حالة انتقالية فقط[١٧١].

ولذلك نجد كونت[١٧٢] يرفض الخروج عن نطاق العلم فى سبيل تبريره نقديا بوصفه الصورة الوحيدة للمعرفة البشرية فمعيار المعقولية الوحيدة عنده هو منذ البداية العلم، والأساس الوحيد لرفضه أن يعد اللاهوت أو الميتافيزيقا ميادين للمعرفة، هو طرق البحث العلمية لا يمكن أن تبرر إدعاءاتها المعرفية، وبالتالى فإن موقف كونت من العلم ليس نقديا وإنما هو وضعى.

وتجريبيته وضعية يستخدمها بوصفها أداة أيديولوجية للقضاء على كل المناهج غير العلمية فى التفكير وهدفه من حيث هو فيلسوف هو الدعوة إلى عقلية تأبى التفكير على نحو غير علمى، وترفض قضايا اللاهوت التقليدى والميتافيزيقا التقليدية لمجرد كونها غير علمية[١٧٣].

ويرى البعض أن تقدير الناس للعلم واحترامهم له لم يرجع إلى حد كبير إلى ما قدمه لهم من عون على الحصول على أشياء يحتاجون إليها بغض النظر عما سبق أن تعلموه هم من العلم. وقد عبر عن ذلك (رسل) باسلوب قوى رصين مما مكن للعلم أن يزعزع أركان عقائد سبق أن آمن بها الناس كل الإيمان قال: لم يعد الناس يعتقدون أن (يوشع) قد أوقف الشمس لأن فلك (كوبرنيقوس) مفيد فى الملاحة، ولم يعودوا يأخذون بفزيقا أرسطو لأن نظرية جاليليو عن الأجسام الساقطة مكنت لهم أن يحسبوا ممر قذيفة المدافع، وأهمل الناس نظرية الطوفان، لأن علم طبقات الأرض علم نافع فى شئون التعدين[١٧٤].

وفى كتاب رينان (مستقبل العلم) يؤمن بأن العلم سينقذ الإنسانية وبأن العصر الذى يسود فيه العقل، ويصل فيه الإنسان إلى الكمال المنشود وعنده أن العلم فى أوسع معانية هو تنظيم المعرفة جميعها على اختلاف أنواعها[١٧٥].

ولذلك فإن تنظيم الفكر والعقل البشريين هو عمل بشرى محض وبأن مبادئهما لا تكمن آخر الأمر إلا فى التزامنا بهما،وهى فكرة ناضجة تهذب النفس، وتحد من غلوائها، ولكن فيها أيضا لمسئوليتنا الضخمة عن صون المثل العليا لمجتمع حر بحق لا يكون لنقد العقل أى معنى حقيقى إلا فى سبيلة(١٧٦) .

إن العلم ما هو إلا مجهود للمعرفة فقط والقصد منه أن يعيننا على أن نعرف الواقع معرفة دقيقة دائما، وعلى أن تستخلص الوقائع والقوانين الوضعية فمهمته مهمة عقلية محضة، وليس له مقصد إلا تقدم الذهن البشرى تقدماً غير محدود- كما يرى البعض(١٧٧).

ولقد أدى الباحثون النفسانيون بعض الخير إذا بقوا على فاعلية أذهاننا فى وقت لم يكن أمام ملكاتنا أن تفعل فيه ما هو أفضل من ذلك،وإن كانوا أضافوا إلى ذخيرتنا المعرفية، فإن هذا قد تم بفضل ممارسة المنهج الوضعى، أى بملاحظة تقدم الذهن البشرى فى (ضوء العلم) وأن يكفوا مؤقتاً عن أن يكونوا باحثين نفسانيين(١٧٨).

إن الإنسانية بدأت تعترف بقدرة العقل الإنسانى على إصلاح المجتمع عن طريق العلم، وليس من المبالغة فى هذه الحالة أن نزعم أن مستقبل الإنسانية متوقف على العلم، وأن العلم وحده هو الذى يمكن الإنسانية من تحقيق أهدافها(١٧٩).

ولذلك فإن العلم لا يعبر عن أمانى قومية خاصة، بقدر ما يعبر عن آمال الإنسانية كلها. ولذلك يجب أن نفرق بين الجوانب الاجتماعية والقومية والجوانب الشكلية فى مجال المعرفة. وعلى سبيل التشبيه فإن المعتقدات والعقائد الاجتماعية تشبه بحيرة مغلقة، أما العلم فهو كالبحر أو المحيط الواسع(١٨٠).

والعلم من نتاج الحضارة الإنسانية، وهو يتأثر بكل المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وإذا كانت الشعوب المختلفة تنعم بثقافة قومية فإن الحضارة هى من حظ الإنسانية كلها، والعلم مثل الحضارة يتجاوز حدود المجتمع والطبيعة.

ويذهب المفكرون إلى القول بأن العلم لا يتقدم إلا بفضل الاتصال بين الشعوب. والامبراطورية الرومانية مثلاً قد وضعت القانون الرومانى على قواعد عقلية نتيجة لاتصالها بالشعوب الأخرى.

أما بلاد اليونان فكانت مهدا العلوم بسبب حرية الفكر السائدة واتصالها بالحضارات الأخرى كالحضارة المصرية القديمة[١٨١] .

وإذا كان للعلم أثره على الحياة الاقتصادية والصناعية- كما قلنا- فإن له أيضاً أثراً على الحياة السياسية[١٨٢] للدول وهو فى نظر علماء السياسة من الأسباب القومية التى ساعدت على ظهور الديمقراطية .

فالعلم لا يستطيع أن يتقدم إلا فى ظل الحرية والاستقلال والتفكير العلمى لا يعترف باى سلطة غير سلطة العقل.

ومن أجل ذلك كان العلم دائماً يواجه الحكومات المستبدة وإذا استند النظام السياسى على بعض العقائد فإن أى تغيير يحدثه العلم يكون له أثره القوى على هذه النظم مثل ما حدث فى عصر التنوير والعلم فى القرن الثامن عشر حيث أصبح للعلم قوة فعالة فى المجتمع، تهدف إلى تحريره فكرياً وسياسياً، وهكذا أسقط العلم الحواجز ومهدا الطريق إلى الديمقراطية[١٨٣] .

ونأتى الآن إلى القيمة الأخلاقية للعلم (النزاهة)[*] وهنا نرى أن نقاد الأدب المتميز شعراً أو نثراً يجعلون معيار تقييمه هو صدق صاحبة فى التعبير عن مشاعره وخواطره ولا يفسحون مجالاً للحديث عن إبعاد عواطفه وميوله

من مجال إبداعه، لأن لو فعل لعز عليه أن يكون أديباً، والأمر علـى نقيض هذا فـى حـال العلـم فمـن أخـص خـصائص العـالم أن يكـون نزيهـاً ويـراد بالنزاهـة *Interestedness* إماتـة الـذات *Self mortificotion* أى إطـراح الهـوى أو التـزام الحيدة لاستبعاد الاعتبـارات الشخصية، ممـا ييسر للباحث الكشف عن هدفه من غير عائق فلا يخضع العالم بحثه لمصلحة شخصية أو شهوة فردية أو عقيدة دينية إلى الحد الذى تنتفى فيه إماتته فى تقصى الحقيقـة،بل عليه أن يجـرد نفسه من أهوائها بقدر استطاعته(١٨٤).

والنزاهـة: تقتـضى إنكـار الـذات *Self – demalarabnigation* والعزوف عبـر استقلال العلم لتحقيق مـآرب شخصية فالعالم يظل فقيرا بينما يثرى أصـحاب المـصانع الـذين يطبقـون قوانينـه لأنـه اختـار البحـث والتأمـل، وبالتالى آثر الفقر(١٨٥).

ومـن دلالات النزاهـة : أن العـالم قد يتـوخى دعـوة الآخـرين إلـى نقده وإثبـات خطئـة، إن كـان قـد ضـل الـسبيل فـى بحوثـه كمـا فعـل باسـتير *L – Pasteur* ١٨٩٥ حين شـجع بوشيه *Bauchet* على أن يثبت صـواب نظرية التولد التلقائى *Spontaneous Generation* وقد أثبت باستير خطأها. ومعنـى هـذا أن العـالم يـتقمص روح القاضـى النزيـه فيتجـرد عـن أهوائـه وميوله(١٨٦).

هوامش الفصل الثالث

(١) ديبو، رينيه : رؤى العقل – ترجمة فؤاد صروف – المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر – بيروت – ١٩٦٢- ص ١٧.

(٢) المصدر السابق : ص ص١٧ : ٢٤.

(٣) رتشاردز، أ.أ : العلم والشعر – ترجمة مصطفى بدوى – مراجعة سهير القلماوى – مكتبة الأنجلو المصرية – د.ت ص٦٢.

(٤) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق ص٩٩.

(٥) المصدر السابق : ص ص٩٩ : ١٠٢.

(٦) المصدر السابق : ص١٠٢ .

(٧) الطويل ، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – مصدر سابق – ص١٢٧.

(٨) المصدر السابق : ص ص١٢٨ : ١٣٠.

(*) علم الظواهر Phenomenology هو الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هى عليه فى الزمان والمكان، وهو يختلف عن دراسة أسباب هذه الظواهر وقوانينها المجردة الثابتة، أو عن البحث فى الحقائق المتعالية المقابلة لها، أو عن النقد المعيارى لمشروعيتها.

صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق ص ص٣٥، ٣٦.

(*) الرموز الرياضية Mathematical Symbols ويمكن اعتبار أن المنطق الرياضى يساوى الرمز الرياضى Mathematical logic= Symbolic logic .

(*)Language of Science only is mathematics.

(٩) زكريا، فؤاد : التفكير العلمى – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – ط١ – الإسكندرية – سنة ٢٠٠٤ ص١٦١.

(*) الشخصانية Personalism عند (رينوفيه) مرادفه للذاتية Subjectivisim وهى القول أن فكرة الشخصية مقولة ضرورية لإدراك العالم. والشخصانية أيضا

مذهب أخلاقى واجتماعى مبنى على القول أن للشخص الإنسانى قيمة مطلقة، وهو مذهب الفيلسوف (مونيه) وهو يفرق بين المذهب الشخصانى والمذهب الفردى. ويتكلم عن اندماج الفرد فى المجتمع والعالم.

راجع أيضاً الشخصية Personality .

صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق – ص ص٦٩٠، ٦٩٢، ٦٩٣.

(١٠) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٣٠٠.

(١١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٢) باشلار، غاستون: الفكر العلمى الجديد – ترجمة عادل العوا - مراجعة عبدالله عبدالدايم – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – ط٢ – بيروت – سنة ١٩٨٣ ص ص ١٣ : ٢٠.

وباشلار، غاستون Bachalard, Gaston فيلسوف فرنسى ولد ١٨٨٤ ومات ١٩٦٢ – حصل على الدكتوراه عن أطروحة (دراسات فى تطور مسألة فيزيائية الانتشار الحرارى فى الجوامد) لتؤكد مكانته فى الفلسفة المعاصرة. وقد حاول باشلار إدخال مفاهيم جديدة للكيمياء. وقلب فلسفة العلوم الموسعة التى عمل على إرساء أسسها فى (التعددية المتلاحمة للكيمياء الحديثة) ومن كتبه (حدس اللحظة) و(التحليل النفسى للنار) و(الروح العلمى الجديد) كما قال عنه (جاك بروس).

بشلار : قال "العلم بصفة عامة يعلم العقل وعلى العقل أن يخضع للعلم، للعلم الأكثر تطوراً للعلم الذى يتطور كما قال عنه جان فال ((إن عقلانية بشلار ما فوق عقلانية وهو يعرف كيف يعلم العلم والحلم معاً)).

طرابيشى، جورج : معجم الفلاسفة – مصدر سابق ص ص ١٣٠، ١٣١.

(١٣) أدهم، على : مستقبل العلم لأرنست رينان – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٩٤ – ص٢٠٨.

(١٤) سيدا، عبدالباسط : الوضعية المنطقية – مصدر سابق – ص ص١٢٧ : ١٣١.

(١٥) الديدى، عبدالفتاح : الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة – مصدر سابق – ص٣٠.

(١٦) ديبو، رينيه : رؤى العقل – مصدر سابق – ص١٨٣.

(١٧) أيكن، هنرى : عصر الأيديولوجية – ترجمة فؤاد زكريا – مراجعة عبدالرحمن بدوى – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٦٣ – ص ١٧٥.

(١٨) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص٤١٩.

(١٩) إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم – مصدر سابق – ص٧٩.

(٢٠) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٢١) المصدر السابق : ص٨٠.

(*) **Fourth outhority in the modern Socities, authority of mind and true.**

(٢٢) الطويل، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – مصدر سابق – ص ص٢٥٩، ٢٦٠.

(٢٣) المصدر السابق : ص١٠٥.

(٢٤) سعيدان، أحمد سليم: مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة. والفنون والآداب – الكويت – نوفمبر – ١٩٨٨ – ص١٢.

(٢٥) المصدر السابق : ص ص١٢ ، ١٣.

(٢٦) المصدر السابق : ص ص١٣ : ١٨.

(٢٧) محمود، زكى نجيب : ثقافتنا فى مواجهة العصر – مصدر سابق – ص ص٧١ : ٨٠.

(٢٨) إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم ـ مصدر سابق ـ ص ص٨٣، ٨٤.

(٢٩) باشلار، غاستون : العقلانية التطبيقية ـ ترجمة بسام الهاشم ـ دار الشئون الثقافية العامة ـ ط٢ ـ بغداد ـ ١٩٨٧ ـ ص ص٧٥ : ٨٠.

(٣٠) المصدر السابق : ص١٥٥.

(٣١) أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ـ مصدر سابق : ص ص ٩ : ١١.

(٣٢) المصدر السابق : ص ص١١ : ١٣ .

(٣٣) ابن أحمودة، محمد: الأنثربولوجيا البنيوية أو من الاختلافات ـ مصدر سابق- ص ١٢٥.

(٣٤) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة ـ مصدر سابق- ص ٣٠٢.

(٣٥) تايلور، جورج، ج : عقول المستقبل- ترجمة- لطفى نظيم- عالم المعرفة- المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب- الكويت- أغسطس ١٩٨٥- ص ص٩ : ١٣.

(٣٦) المصدر السابق: ص ص ٨٦: ١١١

(٣٧) أدهم ، على : مستقبل العلم لأرنست رينان ـ مصدر سابق ص ٤١.

(٣٨) على، نبيل: العرب وعصر المعلومات- عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب- الكويت - إبريل- ١٩٩٤ ص ٥٩.

(٣٩) ريشنباخ، هانز : نشأة الفلسفة العلمية ـ الهيئة العربية للدراسات والنشر ـ ط٢ ـ بيروت ـ ١٩٧٩ ـ ص٢٠٢.

ريشنباخ (١٨٩١ ـ ١٩٥٣) Reichenbach, Hans وفيلسوف وعالم منطق وأستاذ لعلم الطبيعة فى جامعة برلين. حلل فى أعماله الأدلة الطبيعية المعرفية الخاصة بالهندسة (البناء المنطقى للفيزياء النسبية وقد كون مع جماعة فينا الأساس لحركة الوضعية المنطقية.

أنظـر : روزنتـال & يـودين : الموسـوعة الفلسفية ـ مـصدر سـابق ـ ص ص٢٢٦، ٢٢٧.

ومن أهم مؤلفاته الألمانية نسق البديهيات فى النظرية النسبية فى المكان والزمان ونظرية الاحتمالات ومؤلفاته الإنجليزية مثل التجربة والتنبؤ Experience and Prediction وكتاب من كوبرنيقوس إلى نيتشه ١٩٤٢ From Copernicus to Einstein وكتابه الأسس الفلسفية لميكانيكا الكوانتم ١٩٤٤ Philosophical foundation of quantum Mechanics ونشاة الفلسفة العلمية the rise of scientific philosophy والفلسفة العلمية الحديثة Modern philosophy of science .

انظر أيضاً : ريشنباخ، هانز ، الفلسفة العلمية ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٠، ١١.

(٤٠) محمود، زكى نجيب: المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى - دار الشروق- طـ٤ ـ بيروت- ١٩٨٧- ص ص ٣٦٢: ٣٦٦.

(*) ويقصد بذلك أن العلم فوق العقل ويتعداه.

(٤١) زقزوق، محمود : دراسات فى الفلسفة الحديثة- مصدر سابق ص ٤٧.

(٤٢) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى- طـ٢- مصدر سابق - ص ٢٧٥.

(*) اللامنطقية Alogism رفض التفكير المنطقى للوصول إلى الحق وتعنى اللامنطقية إحلال الحدس والإيمان، والكشف محل المنطق، ويستخدمها الفلاسفة الرجعيون لتبرير النزعة اللاعقلانية والإيمانية والتجربة الاجتماعية الشاملة للإنسان وتاريخ العلم تفند اللامنطقية.

أنظـر : روزنتـال & يـودين : الموسـوعة الفلسفية ـ مـصدر سـابق ـ ص ص٤٠٧، ٤٠٨.

فى العلاقة بين الفكر الخرافى وعلم الفلك.

أنظر : شريط عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون ـ مصدر سابق ـ ص ص٥٥٨، ٥٥٩.

(٤٣) موى، بول: المنطق وفلسفة العلوم- ترجمة فؤاد زكريا- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- ٢٠٠٧ ص ٨.

(٤٤) الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها دار المعارف – ط١ – الإسكندرية – ١٩٦٠ - ص ٥٥.

(٤٥) أمام،أمام عبد الفتاح: توماس هوبز فيلسوف العقلانية – مصدر سابق- ص ٨١.

(٤٦) موى، بول : المنطق وفلسفة العلوم- مصدر سابق - ص ص ٤٨، ٤٩.

(٤٧) باشلار: غاستون: العقلانية التطبيقية- مصدر سابق - ص ص ١٨٧: ٢١٣.

(٤٨) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى- جـ ٢- مصدر سابق - ص ٣٠٧.

(٤٩) المصدر السابق : ص ٣٧٣.

(٥٠) ووزنتال ، يودين: الموسوعة الفلسفية- مصدر سابق- ص ٤٠٠

(٥١) أدهم، على: مستقبل العلم لأرنست رينان- مصدر سابق - ص ٦١.

(٥٢) زكريا، فؤاد: اسبينوزا – دار التنوير للطباعة والنشر- ط٢- بيروت- ١٩٨٣- ص ص ٨٦، ٨٧

(٥٣) المصدر السابق : ص ص ٨٨: ٩١.

(٥٤) المصدر السابق : ص ٩١.

(٥٥) المصدر السابق: ص ص ٩٩: ١٠١.

(*) فى حين يرى د. فؤاد زكريا فى صفحة ٦٦ من نفس الكتاب "أن ديكارت كان عالماً ورياضياً بقدر ما كان فيلسوفا، ولكن رغم كشوفة الأصلية الهامة فى هذه الميادين، كان فى اتجاهه الفلسفى العام أبعد عن الروح العلمية الأصلية من اسبينوزا وكان ديكارت لا يزال يقيد تفكيره الفلسفى بكثير من قيود العصور الوسطى" فهل يقصد د.فؤاد أن هناك فرقاً بين الروح العلمية وتطبيق هذه الروح على النظريات والأفكار؟ هذا ما لم يوضحه لنا مما يجعل هذه المعلومات يشوبها التناقض.

(٥٦) ريشنباخ، هانز: نشأة الفلسفة العلمية- مصدر سابق - ص ص١٨: ٢٣.

(٥٧) روزنتال، يودين: الموسوعة الفلسفية- مصدر سابق - ص ص ٣٢٩، ٣٣٠.

(٥٨) محمود، زكى نجيب: قشور ولباب- دار الشروق- ١٩٨٨ ص ص ٨٩، ١٦٠: ١٧٠

(٥٩) الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق ص ١٣١.

(٦٠) سعيدان، أحمد سليم: مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام – مصدر سابق – ص ص١٨، ١٩.

(*) سوف نشرح أهم هذه العلوم والمعارف بشىء من التفصيل فيما بعد.

(٦١) موى، بول: المنطق وفلسفة العلوم – مصدر سابق - ص ٢١٩.

(٦٢) الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق- ص ١٠٥.

(٦٣) المصدر السابقة: ص ٢٦٠.

(٦٤) صليبا ،جميل: المعجم الفلسفى – جـ٢- مصدر سابق – ص ص ١٧٠، ١٧١

وأيضاً: الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق- ص ص٢٦٧ : ٢٧٠.

(٦٥) صليبا، جميل: ا لمعجم الفلسفى- جـ ١- مصدر سابق - ص ٥٧٤.

(*) يقول توماس هوبز (فى الجسم De Corpose) الحركة هى السبب الكلى لجميع الأشياء ولا يمكن أن يكون هناك سبب آخر غير الحركة.

أنظر : أمام ، أمام عبد الفتاح: توماس هوبز فيلسوف العقلانية- مصدر سابق- ص ١٣٣ : ١٣٥.

(٦٦) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق – ص٢٥٤.

(٦٧) المصدر السابق: ص ٢٤٧.

ومن المعروف أن Cosmos كون – عالم – هيولى اشتقت من البحوث الكونية (الكونيات) Cosmism ونشأة الكون Cosmogony والوصف العام للكون Cosmogragphy وكل ما يتعلق بالكون Cosmological.

(٦٨) شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون- مصدر سابق ص٥٥١.

(٦٩) زكريا، فؤاد: التفكير العلمى- مصدر سابق- ص ٥.

(٧٠) ريشنباخ ، هانز: نشأة الفلسفة العلمية - مصدر سابق - ص ٤٠.

(*) المقصود بمادة الملاحظة هنا هى كيمياء أو فيزياء- أحياء- نفس أى كل ما يخضع للملاحظة والتجربة ويرتبط بالقانون العلمى .

(٧١) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى – جـ ٢- مصدر سابق- ص ٣٢٠.

(*) هل يستطيع عدد وتنوع الفرضيات التى يلغى بالتتابع بعضها بعضاً أن يولد الفكرة بأننا لا نستطيع معرفة جوهر الأشياء نعم إذا كنا نجهل الديالكتيك كما ينجم عن صفه معارفنا المحددة نسبيا نتائج نسبية ولا أدرية.

أنظر: غاردوى، روجيه: النظرية المادية فى المعرفة- ترجمة إبراهيم قريط- دار دمشق للطباعة والنشر- د. ت ٣٣٣.

ونعلق هنا على هذا القول لغارودى. وهو أنه يلفت النظر إلى العلاقة بين الفلسفة والديالكتيك القائم بين عناصر الأشياء والذى يجعل من نسبية الأشياء (المكان – الزمان) ضرورة معرفية.

(٧٢) شريط ، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص ص ٥٣٦ : ٥٤٠.

(٧٣) زكريا، فؤاد: التفكير العلمى- مصدر سابقة- ص ص١٥ : ٤٣.

(٧٤) اسماعيل، نازلى: فلسفة القيم- مصدر سابقة- ص ص ٨٢، ٨٣.

(٧٥) باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي. ترجمة خليل أحمد خليل - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع – ط٣ – بيروت – ١٩٨٦- ص ص١٣ :١٧.

(٧٦) الطويل توفيق : الفلسفة الخلفية نشأتها وتطورها – مصدر سابق- ص ص ٢٦١ – ٢٦٢.

(٧٧) غارودى روجيه: النظرية المادية فى المعرفة- مصدر سابق- هى ٣٢٩.

(78) باشــلار، غاســتون : العقلانيــة التطبيقيــة ـ مـصدر ســابق ـ ص ص١١٨ : ١٢٠.

(79) زكريا، فؤاد : نظريـة ا لمعرفـة والموقف الطبيعى للإنسان ـ دار الوفـاء لـدنيا الطباعة والنشر ـ ط١ ـ ٢٠٠٦م ـ ص ص ٣٧، ٣٨.

(80) باشلار، غاستون: العقلانية التطبيقية- مصدر سابقة- ص ص ١١٨ : ١٢٠.

(81) موى، بول: المنطق وفلسفة العلوم- مصدر سابق- ص ٤٧ .

(82) بلوخ، أرنـست : فلسفة عـصر النـهضة- دار الحقيقـة- ط١- بيروت ـ ١٩٨٠ ص ١١٧.

(83) موى، بول: المنطق وفلسفة العلـوم ـ مـصدر سـابق- ص ص ٧١، ٧٢، ٧٥ ، ١١٣: ١٢٥.

(84) باشلار، غاستون: الفكر العلمى الجديد- مصدر سابق- ص ٥٦.

(85) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة ـ مصدر سابق ـ ص ص ٩٨، ٩٩.

(86) طرابيشى، جورج- معجم الفلاسفة- مصدر سابق ـ ص١٥٤.

(87) زيــادة، معــن: معــالم علــى طريــق تحــديث الفكــر العربــى- مــصدر ســابق ص ص ١٢، ١٣.

(88) باشلار، غاستون: العقلانية التطبيقية ـ مصدر سابق ـ ص ص٣٣١.

(89) الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق ـ ص١٤٢.

(90) ايكن ، هنرى: عصر الأيديولوجيا- مصدر سابق ـ ص ٣٠٢.

(91) الطويــل، توفيــق: قــضايا مــن رحــاب الفلــسفة والعلــم- مــصدر ســابق- ص ص١٣١، ١٣٢.

(92) المصدر السابق: ص ١٣٤.

(93) المصدر السابق: ص ص ١٣٤، ١٣٥.

(94) بلوخ، أرنست : فلسفة عصر النهضة ـ مصدر سابق ـ ص ١١٧.

(٩٥) زكريا، فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق - ص٥٥.

(٩٦) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٢٤.

وأيضاً : موى، بول : المنطق وفلسفة العلوم – مصدر سابق – ص ص ٦١: ٦٤.

(*) الكرامة Dignity فى اصطلاح المحدثين هى اتصاف الإنسان بما يليق به من الفضائل التى تجعله أهلاً للاحترام فى عين نفسه وعين غيره فيقول فلان يحافظ على كرامته. ويطلق اصطلاح الكرامة الإنسانية على قيمة الإنسان من جهة ما هو ذو طبيعة عاقلة لذلك قال [بسكال]: تقوم كرامة الإنسان على الفكر ومبدأ الكرامة الإنسانية، من المبادئ التى بنى عليها (كانط) مذهبه الأخلاقى، لأن غاية الإرادة الإنسانية عنده احترام الإنسان من حيث هو إنسان.

أنظر : صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق – ص٧١.

(٩٧) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق – ص ٧٧.

(٩٨) المصدر السابق : ص ٧١.

(٩٩) المصدر السابق: ص ١١٤.

(١٠٠) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٠١) المصدر السابق : ص١١٥.

(١٠٢) المصدر السابق : ص ١١٤.

(١٠٣) المصدر السابق : ص ص ١١٦، ١١٧.

(١٠٤) المصدر ا لسابق : ص ١١٧.

(*) وتسمى هذه البهجة بأعلى درجة من درجات الحبور (الفرح) فإلى جانب الفتح الألهى الذى يفتح به الله على عبادة ممن يشاء، هناك الفتح الإنسانى (العلمى).

(١٠٥) موى، بول: المنطق وفلسفة العلوم – مصدر سابق- ص ص ٥١، ٦٥: ٥٨.

(106) محمـود، زكـى نجيـب: ثقافتنـا فـى مواجهـة العـصر- مـصدر سـابق ص ص ٧١: ٨٠.

(107) موى، بول: المنطق وفلسفة العلوم- مصدر سابق – ص ص ٥١ : ٥٣.

(108) المصدر السابق: ص ص ٥٦ : ٦٠

(109) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق – ص ٥٣ .

(110) المصدر السابق : ص ٢٣.

(111) المصدر السابق : ص ص ٢٣، ٢٤

(*) الاثنولوجيـا Ethnalogy عـدم اجتمـاع يفـسر الظـواهر التـى يـضعها علـم الأثنوغرافيـا (علـم اجتمـاعى يـصف أحـوال الـشعوب وأنمـاط حيـاتهم ومختلـف المظاهر المادية لنشاطهم وتقاليدهم وعاداتهم) ويدرسـها دراسـة نظريـة تسمح بتـصنيفها وتعليلهـا وقـد يطلـق اسـم الاثنولوجيـا علـى علـم الإنـسان Anthropologie .

صليبا ، جميل: المعجم الفلسفى – ص ٢- مصدر سابق- ص ٣٧.

(112) بابيه ، البير: دفاع عن العلم- مصدر سابق - ص ٥١.

(113) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى- جـ٢- مصدر سابق - ص ٢٣.

(114) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة- مصدر سابق- ص ٩٩.

(115) أدهم، على : مستقبل العلم لأرنست رينان- مصدر سابق- ص ٤٩.

(116) زكريـا ، فـؤاد: الإنـسان والحـضارة فـى المجتمـع ا لـصناعى – مـصدر سـابق ص ١٣.

(117) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(118) ايكن، هنرى: عصر الأيديولوجية - مصدر سابق - ص ٣١٨.

(119) الطويـل، توفيـق: قـضايا مـن رحـاب الفلـسفة والعلـم- مـصدر سـابق ص ص ١٤١، ١٤٢.

(120) ايكن، هنرى: عصر الأيديولوجية- مصدر سابق هى ٣٠٣.

(١٢١) المصدر السابق: ص ص ٣٠٣، ٣٠٨.

(١٢٢) زكريا ، فؤاد: التفكير العلمى – مصدر سابق - ص ص ٤٤: ٩٠.

(١٢٣) صليبا، جميل. المعجم الفلسفى – جـ٢- مصدر سابق ص ص ٢٠، ٢١.

(١٢٤) صالح ، رشيد الحاج : المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية و البنية المنطقية- بحث سوسيولوجى فى ماهية العلم- عالم الفكر- المجلد ٣٦- المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب- الكويت- يوليو- سبتمبر- ٢٠٠٧ – ص ص ٤١: ٤٦

(*) تاريخ نشأة المنهج التجريبى.

الطويل، توفيق: فى رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق- ص ص ٢٦٠- ٢٦٧.

(١٢٥) باشلار ، غاستون: العقلانية التطبيقية.مصدر سابق - ص ٢٨.

(١٢٦) ايكن ، هنرى: عصر الأيديولوجية- مصدر سابق ص ١٩٩.

انظر أيضاً: الواحدية العلمية عند اسبينوزا (المنهج العلمى).

زكريا، فؤاد: اسبينوزا- مصدر سابق- ص ص ٧٥ : ٧٨.

وأيضاً: مشكلة المنهج عند بيكون.

زقزوق، محمود حمدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة- مصدر سابق- ص ص ٢٩: ٣٢.

(١٢٧) خرطبيل، سامى : الوجود والقيمة- دار الطليعة للطباعة والنشر - ط١ – بيروت – ١٩٨٠- ص ٧٣.

(١٢٨) صالح، رشيد الحاج: المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية- مصدر سابق- ص ٤٧.

(١٢٩) سعيدان، أحمد: مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام- مصدر سابق - ص ص ٢١: ٢٤.

(١٣٠) المصدر السابق : ص ص ٢٧ : ٣٠.

(131) زكريا، فؤاد: التفكير العلمي- مصدر سابق - ص ٢٥.

(132) اليافي، عبد الكريم: الآلية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني- القسم الثاني- معهد الإنماء العربي - ط ١- بيروت ١٩٨٨- ص ٢٣.

(133) المصدر السابق: ص ٢٤.

(134) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(135) المصدر السابق: ص ٢٥.

(136) زكريا، فؤاد: اسبينوزا- مصدر سابق - ص ٣٨.

(137) المصدر السابق: نفس الصفحة

(*) فندلباند، فيلهلم- ١٨٤٨- ١٩١٥ فيلسوف مثالي ألماني مؤسس مدرسة بادن الكانطية الجديدة وكان مؤرخا للفلسفة والمنطق وعلم الأخلاق ونظرية القيم. حاول أن يبرر اختلاف المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية الاجتماعية ويذهب إلى أن العلوم الطبيعية (ناموسية) أي تسعى لوضع قوانين عامة. مؤلفاته الرئيسية تاريخ الفلسفة الهندية - التاريخ وعلم الطبيعية.

أنظر روزنتال & يودين: الموسوعة الفلسفية - مصدر سابق - ص٣٥٦.

(138) زكريا، فؤاد: اسبينوزا- مصدر سابق - ص ص ٣٩: ٤٥.

(139) الطويل ، توفيق: مذهب المنفعة العامة- مصدر سابق - ص ٢٣٢.

(140) باشلار، غاستون: الفكر العلمي الجديد- مصدر سابق - ص ٥٩.

(141) سيدا، عبد الباسط: الوضعية المنطقية والتراث العربي- مصدر سابق- ص ٦٧.

(142) سعيدان، أحمد سليم: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام- مصدر سابق- ص ص ٩٥: ١٠٠.

(*) الاستقراء Induction أحد أنواع الاستدلال ومنهج من مناهج الدراسة والمسائل المتعلقة بنظرية الاستقراء موجودة فعلاً في أعمال ارسطو ولكنها بدأت تثير أنتباها خاصاً مع تطور العلم الطبيعي في القرنين السابع عشر

والثامن عشر. وقد أسهم فرنسيس بيكون وجاليليو ونيوتن وهيرشل وميل بنصيب كبير في إيضاح مشكلات الاستقراء أي المنهج الاستنباطي Deductive method منهج للاستدلال العلمي قائم على الوسائل الفنية الاستنباطية ومهما يكن الأمر فإن الاستنباط والاستدلال متداخلان.

انظر، روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص ص٢٥، ٥٠٣.

(١٤٣) المصدر لسابق : ص ص ١٠١ : ١١٠

(١٤٤) المصدر السابق : ص ٣٠٨

(١٤٥) المصدر السابق ص ص ٣٠٨، ٣٠٩

(١٤٦) اليافي ، عبد الكريم : فلسفة العلوم – المسموعة الفلسفية العربية – المجلد الثاني – القسم الثاني – دار الانماء العربي ط١ – بيروت – ١٩٨٨ – ص ١٠٢٣ .

(١٤٧) المصدر السابق : ص ص١٠٢٣ : ١٠٢٥

(١٤٨) زكريا، فؤاد ! نظرية المعرفة ، والموقف الطبيعي للإنسان - مصدر سابق – ص ٧١ .

(١٤٩) المصدر السابق : ص ٧٢ .

راجع أيضاً من نفس المصدر (الموقف الطبيعي والعلم ص ص ٣٥ : ٤١

(١٥٠) غارودي، روجيه: النظرية المادية في المعرفة – مصدر سابق ص٦٣: ٦٩.

انظر أيضاً: بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة - مصدر سابق – ص ص ١٨٤ ، ١٨٥.

وأيضاً : سعيدان أحمد سليم : مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام مصدر سابق – ص ص ٥٧ : ٩٥ .

وأيضاً: بشلار: غاستون - تكوين العقل العلمي – مصدر سابق ص ص ٢٧ : ٢٩ .

(١٥١) بلوخ، أرنست : فلسفة عصر النهضة ـ مصدر سابق ـ ص١٤.

(١٥٢) محمود ، زكي نجيب : ثقافتنا في مواجهة العصر ـ مصدر سابق - ص ٢٢٨.

(١٥٣) المصدر السابق: ص ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(١٥٤) شريط، عبد الباسط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون- مصدر سابق- ص ص ٥٦٢، ٥٦٣.

(١٥٥) المصدر السابق: ص ص ٥٦٤: ٥٦٨.

انظر أيضاً: الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق- ص ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(١٥٦) زقزوق، محمود حمدي: دراسات في الفلسفة الحديثة- مصدر سابق ص ص ٢٠، ٢١.

(١٥٧) المصدر السابق: ص ص ٢١: ٢٣

(١٥٨) المصدر السابق: ص ص ٤٠: ٤١.

(١٥٩) زيادة ، معن : معالم على طريق تحديث الفكر العربي- مصدر سابق- ص ٢٦.

(١٦٠) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(*) وإلى جانب نظرية فرويد يوجد علم النفس الفيزيائي Psychophysics واضع هذا العلم فشنر، وهو يعرف هذا العلم بقوله : أنه دراسة تجريبية لعلاقة النفس بالجسد أو لعلاقة المادة بالروح.

صليبا، جميل: المعجم الفلسفي- جـ ٢- مصدر سابق - ص ٤٩٠.

(*) نظرية النسبية Theory of relativity هي النظرية التي وضعها اينشتين على مرحلتين مرحلة النسبية الخاصة ١٩٠٥ والنسبية العامة ١٩١٣، أما بالنسبة للنسبية في الأخلاق Relativism فهي مذهب يقرر أن كل معرفة. أو كل معرفة إنسانية نسبية والنسبية الأخلاقية، مذهب يقرر أن فكرة الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان.

المصدر السابق : ص ص ٤٩٠ ، ٤٧٩ ، ٤٤٦ .

([١٦١]) زيادة ، معن: معالم على طريق تحديث الفكر العربي- مصدر سابق- ص ص ٢٦ :٢٨.

([١٦٢]) زكريا، فؤاد التفكير العلمي: مصدر سابق - ص ص ١٤٨، ١٤٩

([١٦٣]) المصدر السابق: ص ص ١٤٩.

([١٦٤]) المصدر السابق : ص ص ١٤٩: ١٥١.

([١٦٥]) محمود، زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر- مصدر سابق- ص ٢٤٤ .

([١٦٦]) باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ص ٥٧ ، ٥٨.

([١٦٧]) ايكن، هنرى: عصر الأيديولوجية- مصدر سابق - ص ص ٣١٦، ٣١٨ وأيضاً : الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق - ص ص ٢٤٥: ٢٤٧.

([١٦٨]) سعيدان، أحمد سليم- مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٥١، ١٥٢.

([١٦٩]) المصدر السابق : ص ١٥٢.

([١٧٠]) ايكن،هنرى: عصر الأيديولوجية- مصدر سابق- ص ١٥٣.

([١٧١]) المصدر السابق : نفس الصفحة.

([١٧٢]) المصدر السابق : ص ١٤٣.

([١٧٣]) المصدر السابق : ص ١٤٤.

([١٧٤]) ديوى، جون: الحرية والثقافة- مكتبة الأنجلو المصرية- ١٩٥٥- ص ١٩٩.

([١٧٥]) أدهم، على : مستقبل العلم لأرنست رينان - مصدر سابق - ص٤١.

([١٧٦]) ايكن، هنرى: عصر الأيديولوجية - مصدر سابق - ص ٣٣٥.

([١٧٧]) باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٢٣.

([١٧٨]) ايكن، هنرى: عصر الأيديولوجية- مصدر سابق - ص ١٦٤.

([١٧٩]) أدهم، على: مستقبل العلم لأرنست رينان- مصدر سابق - ص ٥٣.

([١٨٠]) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم- مصدر سابق- ص ٨٤.

(181) المصدر ا لسابق: ص ص ٨٤، ٨٥.

(182) المصدر السابق: ص ٨٨.

(183) المصدر السابق- نفس الصفحة.

(*) وهى صفة من صفات العلم والعلماء كما قلنا سابقاً وهى تمثل مبدأ أخلاقياً هاماً فى مجال العلم.

(184) الطويل، توفيق: فى رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق- ص ١٣٢

(185) المصدر السابق: ص ١٣٣.

(186) المصدر السابق : نفس الصفحة.

الفصـــل الرابع

التقدم العلمى - المفهوم والمحتوى

التقدم Progress

هو السير إلى الأمام أو الحركة إلى جهة معينة، وهو ضد التراجع والتأخر. وليس المهم أن نفسر التقدم بإرجاعة إلى الحتمية أو القدرة أو الغائية،وإنما المهم أن نحدد مضمونه تحديا دقيقا. والتقدم : هو المنسوب إلى التقدم،وكل من التقدمي والرجعي(*) تدريجي متصل، إلا أن التقدمي يتجة إلى الأمام والرجعي إلى الوراء[١].

والتقدمية: مصطلح جديد يفيد طريقة في التفكير، وأسلوب في العمل، وفلسفة تجنح إلى التقدم والعزوف عن الجمود. وهي كلمة جديدة شاعت في كتابات السياسيين وعلماء الاجتماع في مطلع هذا القرن، ولا سيما في كتابات الاشتراكيين،وأنصار مذاهب اليسار، والتقدمي هو القائل بالتقدمية والسالك في نهجها، والآخذ بفلسفتها وهي ترجمة للكلمة **Progressisme** والتقدمي **Pragressiste** والكلمة حين أستعملت في العربية أو شكت أن تكون مرادفة للإشتراكية حينا، أو للشيوعية حينا آخر في نظر بعض الناس ثم توسع في استخدامها حتى استقرت في مكانها الصحيح[٢].

وما التقدم العلمي إلا تقدم في هذا التكيف للفكر مع الأشياء الذي رأيناه واقعا، ولابد أن يستمر في الوقوع، وإن لم يكن يصل في أي وقت إلى ما يقرب من الكمال، وعلى الرغم من ذلك فإنه من الممكن حتى وقتنا هذا، تحقيق الكثير في سبيل هذا التقريب[٣].

ولا يمكن النظر إلى تقدم علم واحد من العلوم، ولكن الذهن ألقى بنفسه في جميع الأتجاهات ساعبا وراء الحق، ولم يخشى حين شارف اللامتناهي في العظم، أن يشارف اللامتناهي في الصغر متنا ولا الكوكب والذرة في أن واحد،

وحين تغلغل فى العالم الذرى لم يجد فيه نسخه مصغرة من العالم السماوى، كما ظن بسكال، بل اكتشف فيه طرائف لم تكن فى الحسبان(٤).

وكان رووسو(٥). الوحيد بين مفكرى عصره الذى ذهب إلى نهايته فى مسألة مقولة التقدم وسار إلى المدى فى محاكمتها، فحين توفر إلى البحث فى أصل اللامساواة بدالة أو لا أن معرفة الإنسان هى أنفع المعارف الإنسانية وأقل تقدماً منها كلها وتردى هذه المعرفة سببه التقدم الإطرادى الذى يكابده هذا الإنسان، أى أن بقدر ما تزداد دراستنا للإنسان تعوزنا معرفته. ولذلك يدعو إلى تجنب الخلط بين الإنسان المتوحش وبين البشر الذين نشاهدهم.

وعلى ذلك فإن الإنسان الذى لا تأتلف معتقداته فى نسق موحد، وهو لا يفكر أحياناً بالطريقة نفسها التى يتصرف بها. هذا التعارض هو ما يسميه أوجبرن *Gogburn* فى بعض مظاهره بالتخلف الثقافى *Culture lag*(٦).

أن الإيمان بالتقدم هو ذاته أحد القيم الأساسية فى كل مذهب تقدمى، على حين أن أفكار التقدم من أوضح صفات المذاهب الفكرية المرتكزة على قيم متخلفة(*) فالثورة والتقدم يتوقف مصيرهما على الإيمان بفكرة قابلية الإنسان وما يضعه من النظم للتغيير(٧).

وباسم الأصالة أصبح كثير من مثقفى الدول المتقدمة يطلبون إلى هذا العالم أن يظل متحفاً للقيم الأثرية، يأتى إليه العلماء ليجد وافية الماضى تجسد فى الحاضر، ولكى تكتمل خصائص هذا المتحف يستحسن أن يتوقف سير التاريخ أو يمضى بدرجة من البطء تضمن استمرار وجود هوة حضارية شاشعة بينه وبين العالم الذى يتغير سرعة لاهثة(٨).

والسؤال الآن كيف يكون التقدم فى الوعى وحرية الارادة؟ أن الغالبية العظمى من مكونات وعى الشخص يمكن التأثير فيها بوسائل مادية صرفة،

فأحاسيسة ومشاعرة يمكن تضخيمها أو تقليلها بفعل (التنبيه الكهربائى(*)) أو العقائد أو غيرها من الأفعال المادية أوبوسائل جديدة يتم ابتكارها[٩] .

ولذلك آمن رجال عصر التنوير بالعقل وأكدوا أن العقل هو سبيل الإنسان إلى النفاذ إلى الحقيقة، إى إلى العلاقات والروابط أو القوانين التى تحكم الاشياء فالعلاقات والقوانين ضرورية لتنظيم فهمنا للطبيعة، وتنظم أفعالنا وفقا لهذا الفهم[١٠] .

ومن هنا كانت الحركة العقلانية هى مكون أساس من مكونات الفكر الحديث، وقد أثبتت هذه الحركة أنها أكثر فاعلية، وأشد تأثيراً فى صياغة هذا الفكر وتكوينه. وقد حصد القرن الثامن عشر كل جهود العقلانية على امتداد القرون الثلاثة السابقة،وقد تكرس الحصاد فى مواقف فكرية، وأصبحت بمثابة الاعتقادات الشائعة، أو المسلمات التى لا تقبل الكثير من الجدل مثل (فكرة التقدم) وقدرة الإنسان على بلوغ حالات الكمال[١١]. وسؤالنا هنا كيف يمكن أن نصل إلى الكمال بالعقل وتوظيف العقل وقدراته المحدودة؟.

وإذا نظرنا إلى النظريات العلمية والنظريات الفلسفية التى غيرت من فكر الإنسان – كما يرى د. العراقى- فإننا نجد أن هذه النظريات لم تحدث أثر إلا لكونها جاءت مخالفة تماماً لحالة السكون، حالة الركود. الابداع إذن يرتبط ارتباطا وثيقا بالتنوير. فمن عوامل عرقلة الابداع الخلط بين الدين والسياسية، وأن ننظر إلى العولمة على أنها رجس من عمل الشيطان ومرادفة للكفر[١٢].

ولذلك كان التنوير (العقل) هو الطريق إلى السلام بين الأديان والشعوب... فمن المؤسف إذا تكلمنا عن السلام بين الأديان اكتفينا بمجموعة من الشعارات البراقة والخطب الرنانة الجوفاء، وإذا تحدثنا عن الفتنة الطائفية اكتفينا بذكر الأحداث دون أن نكلف أنفسنا بالبحث عن رابطة عضوية ترتبط بين هذه الأحداث وبعضها[١٣].

إن موضوع السلام بين الأديان يمثل بعداً سياسياً أو من الخطأ الشائع الذى يتردد على ألسنة المتحدثين وكتاب المقالات محاولة ارجاع ضرب الوحدة الوطنية، والسير فى طريق الفتنة الطائفية إلى أسباب اقتصادية، ولا يقصد هنا استبعاد الأسباب الاقتصادية فالطريق إلى السلام بين الأديان يكون عن طريق القيام بخطة تنويرية شاملة داخل وسائل الأعلام ومناهج التعليم كلها. إن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين.. إن السلام بين الأديان يعد كالخنجر المسموم، وكيف نتصور مجتمعاً واحداً يتقاتل فيه أبناؤه. أن كلمة الأمة من الأمم ينبغى أن تكون علاقة الفرد بأمته ووطنه كعلاقته بأمه[١٤].

ولكى نصل إلى كل ذلك يجب علينا أن نسأل هل المستقبل كعلم ومنهج نؤمن به؟

قال أحد المفكرين "رباه أننى لا أعرف إلى أين نحن ذاهبون.. ولكنى أعرف أننا ذاهبون إليه بسرعة" وقال آخر " إن مشكلة الإنسان هى أن المستقبل يأتى بكيفية أسرع مما يمضى بها الحاضر" وقال ثالث " بين حدود الممكن، وما يذهب إليه الخيال من رؤى وتصورات تمتد مساحة عريضة من الأرض الحرام التى لا يجرؤ على اجتيازها واقتحامها سوى ندرة من الأفراد[١٥].

ولم يصل الفكر الغربى إلى ما وصل إليه من ارتقاء إلا بعد تخلصه من قبضة الثنائيات التى ورث معظمها عن الفكر اليونانى عموماً، والفكر الأرسطى بوجه خاص. لقد مضى الفكر الغربى يسقط الحواجز الفاصلة التى قامت عليها هذه الثنائيات ومن أمثلة ذلك نجاح نظرية الجاذبية لنيوتن فى اسقاط الحاجز الفاصل بين حركة الأجسام الأرضية والأجرام السماوية[١٦] .

وأنيشتين - من بعده - وحد بين المادة والطاقة والزمان والمكان وفيزياء الكم تقييم الصلة بين القطع الرياضى والاحتمال الاحصائى وتسقط

الداروينية الحاجز النيولوجى بين الإنسان والحيوان، ويؤكد فرويد(*) الرابطة القوية بين الوعى واللا وعى(١٧).

وهناك سبب آخر لتقدم العلم هو الكرامة الفكرية فأول فكرة ينطوى عليها تقدم العلم هى أن الكرامة الإنسانية عبارة عن جهد العقل لبلوغ الحقيقة(١٨)

مما سبق ندرك أن العلم أساس التقدم. فقد أكد بيكون الحاجة الملحة إلى منهج جديد يكون هدفه الأخذ بيد الإنسان نحو التقدم والفائدة العملية، والسيادة على الطبيعة وفى وسع المرء أن يسود الطبيعة إذا استطاع أن يعرفها فالمعرفة قوة- كما يقول بيكون- وهذه المعرفة تقتضى الكشف على قوانين الطبيعة بواسطة العلم(١٩) .

ولكن هل يعنى التقدم العلمى السلام؟ كان الاعتقاد الذى ساد القرن التاسع عشر والذى تأسس على التطور الهائل للعلم والتقنية، كان يحسب أن السلام العالمى سيأتى تلقائيا خلال التطور الحضارى الشامل، وأدى هذا الاعتقاد إلى الركون تماماً إلى نوع من الرضا الساذج بما حققنا من انجازات مادية رائعة. ولكن الكوارث التى سادت القرن العشرين كان لها أثرها فى تقويض هذا الاعتقاد فى النفوس، وجعل الثقة فى مثل هذا السلام التلقائى أمراً خياليا(٢٠).

وسوف نشرح ذلك بمزيد من التفصيل مع طرح أمثلة فيما بعد

أ- التكنولوجيا *Technology*(٢١)

هى علم التقنيات ويدرس الطرق التقنية من جهة ما هى مشتملة على مبادئ عامة أو من جهة ما هى متناسبة مع تطور الحضارة وأهم مباحث هذا العلم.

١- وصف الفنون الموجودة فى زمان معين ومكان معين وصفا تحليليا دقيقاً.

٢- هى البحث فى شروط كل مجموعة من القواعد الفنية وقوانيها لمعنى أسباب إنتاجيتها العملية(*).

٣- دراسة تطور الطرق التقنية فى أحدى المجتمعات الإنسانية،وتسمى دراسة هذه المسائل الثلاث بعلم التكنولوجيا العام.

إن كلمة تكنولوجيا تجعل الناس يظنون أن العالم لم يعرف التكنولوجيا إلا فى عهد قريب(٢٢). وأن التكنولوجيا هى المخترعات الحديثة الراقية التى غيرت معالم الحياة البشرية فى العصر الحديث، وخاصة فى القرن العشرين.

وأول معنى : يطرأ على ذهن الإنسان حين يحاول تعريف التكنولوجيا هو معنى التطبيق العلمى. فالعلم معرفة نظرية، والتكنولوجيا تطبيق لهذه المعرفة النظرية فى مجال العمل البشرى. والمعنى الثانى : الذى تثيره كلمة تكنولوجيا هو أنها وسيلة تستخدم فى العمل البشرى فكل ما يستعين به الإنسان للقيام بأعماله بالأضافة إلى أعضائه وقواه الجسمية يستحق أن يسمى تكنولوجيا(٢٣).

أن التركيب اللفظى الخاص لكلمة تكنولوجيا الذى ينتهى نهاية تدل على (العلم) كما هى الحال فى السيكولوجيا أو الجيولوجيا فإن البعض يفضلون استخدام لفظ التكنولوجيا بمعنى علم التطبيقات العملية، أى دراستها المنظمة بينما التطبيقات نفسها هى التقنية. وهذا استخدام مشروع، ولكن – الأكثر منه شيوعاً استخدام لفظ التكنولوجيا للتعبير عن عملية الإنتاج التقنية نفسها، بالإضافة إلى تعبيرها عن العلم الذى يدرس هذه العملية وهو علم لم يظهر إلا حديثاً(٢٤) كما يرى البعض.

لست أدرى إلى أى حد أصاب من قال[٢٥] "إن إله القدماء قد نزل عن مكانه لإنسان العصر الجديد فلم يلبث إنسان العصر الجديد أى نزل عن مكانه للآلة تمسك بذمامه وتسيره" ويبين د. زكى نجيب محمود أن الآلات (الأجهزة التقنية) قد تمكنت من تحقيق ثورة ثالثة فى ميدان الصناعة وتمكننا من قلب الأوضاع فى شتى انحاء العالم رأسا على عقب.

ويميل د. زكى[٢٦] إلى استخدام (علم التقنية) كترجمة عربية لمصطلح التكنولوجيا الذى تحول فى عصرنا إلى مصطلح عالمى تستخدمه معظم اللغات إلى ما يتميز به حضارة العصر.

ومصطلح التكنولوجيا إذا كان مصطلح مركب من مصطلحين- كما قلنا- (التكتو) أو التقنية من جهة و(لوجيا) أو العلم من جهة أخر فإن الجانب الهام فى هذا المصطلح هو جانب العلم لأن الإنسان، ومنذ أن خلقة الله أنسانا قد استخدم الآلات فى صناعاته.

والسؤال الآن هل هناك فرق بين العقل العادى والعقل التقنى[٢٧] ؟

إن العقل العام المشترك أول مستويات المعرفة اليومية العادية ويستعمل الناس مصطلح العقل بالدلالات التالية :

١- الإنسان يوصفة عاقلاً.

٢- عندما يقال إنسان عاقل يعنى نمطاً محدداً من الهيبة والوقار وطريقة السلوك والتعامل ويرادف العقل (الاتزان الشخصى).

٣- لا تخرج المعرفة المكتسبة للعقل العادى من أفق التعامل المباشر. فالعقل البسيط العادى عقل محافظ لا يقبل الثورة بسهولة.

والعقل التقنى العلمى[٢٨] يختلف عن العقل العادى بالدرجة لا بالنوع مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التى يتضمنها، وإذا كان العقل العادى مرتبطاً بالعادة اليومية، فالعقل العلمى مشروط بنظرية العلم، لهذا تتحدد خصائص العقل العلمى بصفتين خلقنا الصفة الثالثة :

أ- ارتباطه بالرياضيات والمنهج الاستدلالى.

ب- ارتباطه بالتجريد والمنهج الاستقرائى.

ج- ارتباطه باليقين التى تولدت من الاستدلال والاستقراء.

وتشير مؤرخات المعرفة العلمية إلى أن القفزة النوعية للعقل العلمى حدثت عندما تداخلت الخاصية الأولى مع الثانية، إى عندما بدأ الفكر يقرأ الظاهرات التجريبية قراءة رياضية، ويعيد صياغة فرضيات محاولاته على ضوء معطيات التجربة سواء أكانت ظاهرة طبيعية أم إنسانية فردية أو جماعية.

وفى هذا الإطار تعنى التكنولوجيا[٢٩]. استخدام وسائل صناعية بدلا من الوسائل الطبيعية من أجل غاية علمية. وكل ما يكتشفه العلم، يمكن استخدامه فى هذا المجال. وحتى اليوم وبعد أن أستقل العلم استقلالا كاملاً،فإننا لا نستطيع أن نفهم تقدم العلم بدون التكنولوجيا.

إن الاختراعات العلمية تساعد على الاكتشافات العلمية، وصانع الأدوات البسيطة يستطيع أن يتعرف على بعض القوانين العلمية يقول ماكس فيبر *M weber* أن الصانع يستطيع أن يفهم الخواص الأولية للمادة والمؤثرات الطبيعية مثل الجاذبية والحرارة وتحويل الطاقة. إذن فالعلم لم يتقدم بخطى سريعة إلا عندما أفسح المجال مرة أخرى أمام التكنولوجيا[٣٠].

والتقدم التكنولوجى[٣١]. يشمل تكنولوجيا المعلومات(*) والبيولوجيا والطبيعة وعلوم الفضاء وكلها ستندمج مع هندسة التحكم التلقائى والاتصالات لتخلق مزيجاً علمياً تكنولوجيا مثيراً يصعب التكهن بنتائجه.

. التكنولوجيا والعلم *Technology and Science* :

مع التقدم الحضارى الحديث أصبح العلم الوضعى قوة مؤثرة فى المجتمع، وما من أمة تستطيع اليوم أن تنكر دور العلم والعلماء أياً كانت اتجاهتها السياسية. وكل دولة توفر للعلم والعلماء المناخ الفكرى الحر، والدعم الاقتصادى اللازم للبحث العلمى، ويرجع سبب ذلك إلى اعتماد الصناعة الحديثة على العلم. إن الوسائل التى يستخدمها العلم، قد ساعدت على استخراج الثروات الطبيعية وتصنيعها. وقد أوضحت النظريات الاشتراكية والماركسية دور الاقتصاد فى التطور والنمو الحضارى[٣٢].

ولا شك أن الاكتشافات العلمية كانت هى الطريقة الذى قاد الإنسانية إلى عصر الصناعة الكبيرة. أن التقدم العلمى هو الدعامة الأساسية للتقدم الصناعى، فلابد من معرفة عميقة بقوانين الطبيعة للسيطرة عليها[٣٣].

يقول ماكس فيبر: إن المجتمع اليونانى كله يعلى النظر على العمل،أما المجتمع الحديث فهو يعادل بين الإثنين، بل إن بعض الأتجاهات البراجماتية، تجعل العمل معياراً للنظر. وقد ساعد عالم الصناعة والتكنولوجيا على طرح الكثير من المشاكل العلمية[٣٤].

كما يقول هاليفى *Elie Halévy* إن من يفطن إلى دور الصناعة فى انجلترا تتأكد له هذه الحقيقة، وهى أن النظرية العلمية تنشأ من العمل الصناعى، لكن أليس فى هذا الرأى تأكيد للنظرية البراجماتية. وهل معنى ذلك أن النظرية

العلميـة يجـب أن تـنجح أولا فـى المجـال العملـى قبـل أقرارهـا فـى المجـال النظرى[٣٥].

فى حين يرى البعض الآخر أن التكنولوجيا أشد من العلم تعرضاً للريبة والشك. فإذا كان العلم يتحرك فى عالم التجريد، فإن التكنولوجيا تطور تجديداتها أمام اعيننا، والسؤال الذى يطرح هو ما إذا كانت التكنولوجيا حلم الأمس وواقع اليوم ستكون كابوس الغد. ففى مجتمع مفرط فى التقنية يتيه الإنسان فى البحث عن جذوره[٣٦].

التكنولوجيا والسحر ***Technology and magic***

يرى البعض من علماء الإجتماع أن السحر كان بداية التكنولوجيا،فكل الطقوس والمراسم الدينية التى اقترنت بالسحر فى المجتمعات المتأخرة، كانت تحتوى على نصائح علمية فى الحياة، وكان منها ما يخص المأكل والملبس والصيد، كما اهتموا بالمعادن بمعرفة خصائصها وخلطها فتوصلوا إلى صنع البرونز[٣٧].

ولكن السحر يرتبط - أصلا - بالدين ولا يرتبط بالتكنولوجيا والعلم إلا بصورة ضعيفة. أن السحر يعتمد على وسائل سلبية لا على الوسائل الإيجابية، ويبحث عن القوى الخفية التى تؤثر على الكون، لكن التكنولوجيا تعتمد على استخدام القوى الآلية والميكانيكية، وهى هنا ترتبط بالنشاط الايجابى فى استخدام الطبيعة والتأثير عليها[٣٨].

التكنولوجيا وعلم الجمال : ***Technology And Aesthetice***

مفهومان يعكسان الجوانب الشديدة الالتصاق بالنشاط الإنسانى. فلقد تشكلت المشاعر الجمالية للإنسان من خلال نشاط العمل الذى يقوم به، وعرف

الإنسان الجوانب الجمالية للعمل منذ زمن بعيد. والكثير من منتجات (الإبداع التقنى) صفات جمالية لأنها قدتعبر عن مضمون ايديولوجى انفعالى، كما قد تعبر عن مثل أعلى جمالى[٣٩].

وفينبغى أن ترتبط الصفات التكنولوجية وصفات العمل التى تتطلبها المنتجات الصناعية بالمطالب الجمالية، وأن يرتبط تحقيقها للغرض منها بالجمال.. وتلعب التكنولوجيا دوراً كبيراً فى نشر الفنون (الراديو- التلفزيون- الطباعه) وكما أن المجتمع الرأسمالى يواجه منظور الأفقار الجمالى للإنسانية، أو الذى أدى بدوره إلى نظرية (موت الفن) التشاؤمية والتى تعكس عجزة عن التوائم العلمى مع التقدم العلمى، فإن المتقدم نحو الشيوعية يتميز بتوغل أعمق دائماً لعلم الجمال فى مجال التكنولوجيا،والتكنولوجيا فى مجال الفنون[٤٠].

ولنا هنا تعليق : يتبلور فى التأكيد على الفكرة السابقة وتأيدها بالآدلة، لأن الاتجاه الرأسمالى فى بعده عن الإنسان (عامة) والاهتمام بحقوقه والقرب من الفرد فى صورة رجال الأعمال والمؤسسات الاقتصادية خارج النظام الحكومى بهذا الاتجاه الرأسمالى هو بعيد بالتالى عن روح الإنسان غير قادر على تلبية متطلبانه الإنسانية والروحية والجمالية. فقد أعمته المادة ولم يعد للروح مكانه فى عالم تسوده المادة لا يعترف بالإشتراكية، ولذلك داست الأقدام الروح وأرتفعت المادة فوق يد المنطق الرأسمالى.

التكنولوجيا والاشتراكية *Technology and Socialism*:

التكنولوجيا – كما عرفنا - مجموع الآلات والآليات والأنظمة ووسائل السيطرة والتجميع والتخزين ونقل الطاقة والمعلومات، وكل تلك التى تخلق

لأغراض الانتاج والبحث والحرب، وتكمن متطلبات التكنولوجيا وراء تطور العلم الطبيعى(٤١).

وكما قال (انجلز) ما إن يطلق مجتمع ما مطلباً تكنولوجيا، حتى يطور العلم بصورة أقوى واسرع من عشر جامعات. ومن المعروف أن الاشتراكية: وحدها هى التى تتيح إمكانيات غير محدودة لتطور التكنولوجيا من حيث أن غرضها الوحيد هو تأمين سيطرة الإنسان على الطبيعة(٤٢).

ب- بداية التكنولوجيا:

أن التقينة قديمة قدم البشر، وفى وسعنا أن نرتد بطائفة من أهم المخترعات إلى التاريخ القديم، وببعضها إلى الفترة السابقة للتاريخ المدون.. إن المسرد الذى يحتوى على ذكر المخترعات المجهولة المخترع، من أساليب الزراعة والخزانة إلى صنع البارود والأبرة المغناطيسية (البوصلة) لهو مسرد طويل (٤٣).

ولقد انحدرت إلينا من التراثين الشرقى والأغريقى معان علمية مجردة كثيرة. فقد وضعت معادلات رياضية،وأرصاد فلكية وآراء فى تركيب المادة وتطور الأحياء قبل العصر الحديث بزمن طويل(٤٤).

إذن فالتكنولوجيا بدأت عندما وضع الإنسان بعض الأدوات ومع بداية الحياة الإنسانية ، بدأ الإنسان يتعرف على بعض الظواهر الطبيعية وأصبح يتنبأ بها. وكان الإنسان يستخدم مبدأين أساسيين فى مجال ا لحياة العمليى.

أ- أن الشبيه يؤثر على الشبيه (الحرارة على الحراة- البرودة على البرودة).

ب- الذى يؤثر على الجزء، يؤثر بالتالى على الكل. أن التكنولوجيا تعتمد على الاستدلالات التجريبية التى تلبى حاجات العمل والتجربة ثم ترتقى بعد ذلك إلى درجة النظريات العلمية(٤٥).

جـ - قيمة الثورة التكنولوجية :

تقوم ثورة السيبرنيطيقا(٤٦) . *Cybernetics* فى الثورة العلمية التكنولوجية، أو الثورة الصناعية الثانية على الالتقاء والمشابهة فى عمليات التحكم فى الألة (*) والكائن الحى، وهى بقيامها على هذا الأساس تفتح أوسع الأفاق وأبعدها لتنهضى الآلة بعمليات (عقلية) دقيقة و(مهام بشرية) تختزل الزمن وتحقق للإنسان، وهو سيدها ا لسيطرة على واقعة،وقد أثمرت هذه الثورة نظرية وتطبيقاً فى كافة المجالات نتائج بعيدة الأثر: وأول من وضع الأصول النظرية لهذه الثورة ولفت الانظار إلى احتمالاتها التطبيقية الهائلة العالم الرياضى (نوربرت فينر) *Norbert Wiener* ١٨٩٤- ١٩٦٤ الذى أخرج عملين فى تلك الأصول هما :

1- Cybernetice 1948.

2- The human use of human beings, 1950

وإذا كانت الثورة العلمية والتكنولوجية هى المرحلة الثانية للثورة الصناعية، فهى تمثل إسهاماً خطيراً فى تقدم ا لمعارف والقدرات البشرية، ولعل البعد الغائب عند دعاة هذه (الثورة) هو أن هذه الثورة لا تقتصر على تحديد وتطوير أدوات العمل، ولكنها تقتضى وجود مشروع يلبى التساؤلات الجديدة التى تطرحها البشرية فى مستوى متقدم خلال تطورها(٤٧).

كما تبدو قيمة التكنولوجيا فى تلك المشاريع والرؤى التى تعكس وعياً سياسياً واقتصادياً بطبيعة الرهانات التى تمثلها التكنولوجيات الاقتصادية الحديثة فى عملية التنمية باعتبارها الدافعة المحورية فى صيرورة التحول الاجتماعى والاقتصادى ضمن أفق (الاقتصاد الجديد)(٤٨).

د- أشكال التقدم العلمى ونماذجه :

يقول بيير أما نيويل "يغير المرء حياته عندما يغير قلبه، وعندما ننجح معاً فى إحداث هذا التغيير ، فإننا نغير الحياة".

"فى مغامرة الحياة، يكمن جوهر الحياة" سانت نيريز دافيلا(٤٩).

والتطور البشرى والتقدم الإنسانى عبارة عن سلسلة طويلة متصلة الحلقات كان آخرها ما نسمية بالمعاصرة (العصرية، وهى حلقة مترتبة على حلقة سابقة تسمى عادة بالحداثة) وهى تعنى دخول المجتمع فى نمط جديد من الحياة يستلزم ماجرى فى العالم من تطورات علمية وصناعية واقتصادية وسياسية واجتماعية. ولما كان التطور والتقدم البشرى سلسلة واحدة فإن المرحلة الأخيرة أو الراهنة لم تكن لتقوم لولا قيام المراحل السابقة، وما تضمنته كل مرحلة من حلقات وخطوات(٥٠).

ومن أشكال هذا التقدم الثورة الصناعية، وهى عملية الانتقال من الالات اليدوية إلى الماكينات، ولا يمكن تحديد تاريخ دقيق لبدايتها، وعلى المدى الطويل جاءت عملية التضيع لتجرى تحولاً كبيراً فى حياة الناس عموماً، أما فى المدى القصير أى فى الجيل الذى اعقب تقرير فينيا ١٨١٤- ١٨١٥،فإن التصنيع كانت له أثار سياسية فعالة - فالثورة الصناعية وقد أوسعت فى أرزاق رجال المال والطبقات العاملة، فإنها قضت على كل المحاولات الرجعية التى أرادت أن تمحو أو توقف أثار الثورة الفرنسية(٥١).

كذلك دعا بيكون فى كتابة (تقدم المعرفة) إلى الأخذ بطريقة الفلسفة الطبيعية لتحسين الصحة والسلوك المدنى. ورسم فى كتابه (اطلانطس الجديدة)، صورة دولة تنتفع (بالتقنية) فى كل دائرة من دوائرها. فقد كان حقا بنى الأشياء كما قدر لها أن تصير فى المستقبل(٥٢).

ولذلك نجد أقبالا على أفكاره فى الدول الاشتراكية . وكأنما كان كارل ماركس ينسخ عنه حيث قال : " سعى الفلاسفة إلى الآن إلى فهم العالم ،أما منذ اليوم فينبغى لهم أن يسعوا إلى تغييره"(٥٣).

أما التحدى الحقيقى (كما يرى د. فؤاد زكريا)(٥٤). فنميزه فى الصين حيث تم ا لتوصل إلى حلول بسيطة شديدة الفعالية لمشكلة - الذباب الذى ينقل أخطر الأمراض والأوبئة، ولمشكلة العصافير التى تلتهم مخزون الحبوب، بحيث أمكن استئصالها بغير رجعه.

أما فى فيتنام(٥٥). فقد استطاع المحاربون الوطنيون مواجهة الغازات الجوية الوحشية التى كانت تشنها عليهم طائرات أمريكية جبارة، بابتكار مخابىء من البوص زهيدة التكاليف، ولكنها فعالة إلى أقصى حد.

أن فى حرب ١٩٧٣ استطاع مهندس مصرى بارع أن يبتكر طريقة لهدم السد الترابى الذى أقامته إسرائيل، أو كان أقوى العقبات فى وجه عبور قناة السويس مستخدما أبسط الوسائل وأكثر الأدوات تداولاً. وفى هذه الحالات كلها لم تستخدم تقنية معقدة، وإنما ظهرت أفكار جديدة مبدعة بسيطة غاية البساطة فعالة إلى أبعد حد(٥٦) .

ومن النظريات العلمية الحديثة التى لم يعرف أحد عنها شيء- والتى لاقت رواجاً بين عدد من العلماء القول : بأن مخلوق الجليد لا يمت إلى الإنسان

الأرض بصله، وإنما هو قد وفد إلينا بوسيلة لم تعرف بعد من أحد الكوكبين (بلوتو) أو (أورانوس) والكوكبان باردان وظروفهما الحيوية تشبه ظروف الجو على قمم الهيمالايا تناسبان تماماً سكان هذين الكوكبين. وكلمة العلم بصدد هذا المخلوق الغامض ليست كلمة فاصلة[٥٧] .

ومن أهم الإنجازات العلمية والتكنولوجية أيضاً مجتمع المعلوماتية ولنتعرف أولاً على مفهوم المعلومات[٥٨] . *Informations* وهو واحد من المفاهيم الأساسية لعلم السيبرنطيقا، ومفهوم المعلومات يستمد حد كبير من معنى الرسائل،ويتناول جانبها الكمى، ومن ثم يظهر مفهوم قياس المعلومات من حيث تعريفه بأنه كم يتناسب مع درجة الاحتمال فى الحديث المعبر فى الرسالة،والتعبير الرياضى عن مفهوم المعلومات يتطابق مع تعبير الأنتروبيا،إذا أخذ على النحو العكس، وفى حين أن مفهوم الانتروبيا يعبر عن تفكك نظام ما،فإن مفهوم المعلومات هو مقياس لتنظيمه.

تنظم المعلومات الطاقة والمادة وتشكلهما[٥٩] . وذلك هو التعريف الذى يساق لجميع البنى الحية أيا كانت درجة تعقدها، فقد رأى أرسطو (قديماً) أن الكائنات الحية تجىء ثمرة لقاء بين عنصر سلبى: هو المادة الساكنة وعنصر ايجابى : هو الشكل غير المادى الذى يميز كل نوع.

وكان ذلك من جانبه حدسا تنبئياً إذ يكفى إبدال مفهوم الشكل*Form* بمفهوم ا لمعلومات *Information* القريب منه لاختفاء طابع العصرية على تعريف الفيلسوف العظيم[٦٠].

ويعود تاريخ استخدام عبارة (مجتمع المعلومات) فى الأدبيات الاجتماعية العلمية إلى نهاية السبعينيات، وبداية الثمانيات من القرن العشرين

(ماتلار ٢٠٠٠)، وقد تزامن ذلك مع مناقشات حيوية حول رهان تكنولوجى استراتيجى وهو الثورة الميكروإلكترونية، وانعكاساتها الاجتماعية والاقتصادية مع الدول المتقدمة صناعياً[٦١]. ولذلك يجب تدارس الشق المادى والشق الذهنى لتكنولوجيا المعلومات وخاصة من منظور عربى[٦٢].

وقد عرفت الفضاءات العالمية المتقدمة صناعياً ابتدأ من منتصف التسعينات من القرن الماضى على وتيره الاهتمام بالاقتصاد المعلوماتى ، أو مجتمع المعلومات، وقد صاغت الولايات المتحدة ١٩٩٣ مشروعاً أطلقت عليه اجندة عمل.. مبادرة البنية التحيتية المعلوماتية الوطنية، تلتها المجموعة الأوربية وصاغت رؤيتها فى هذا الموضوع ١٩٩٣ فى تقرير (بنجمان) المعروف باسم (رؤية حول النمو والتنافسية والتوظيف) لتلحق بهما اليابان ١٩٩٤[٦٣].

ومن أكثر المترادفات دلالة وشيوعاً مجتمع ما بعد الصناعة- مجتمع ما بعد الحداثة - مجتمع المعلومات- الموجه الثالثة والأول : صاغه (دانيال بيل) وربما يكون قد سبق إليه (آلان تورين) عالم الاجتماع،وأحد أقطاب المدرسة البنيوية) وذلك فى محاولته كشف أنساق النمو الاجتماعى، وتحليل الطبقة فى المجتمع الصناعى[٦٤].

أما المرادف الثانى : فيمكن اعتباره التعبير الفلسفى السابقه ذى الطابع التكنولوجى، ويرتبط برؤية فيلسوف ما بعد البنيوية (جان فرانسو اليوتار) حول تغيير طبيعة المعرفة وآليات إنتاجها أو تواصلها داخل المجتمع على أثر انتشار الكمبيوتر، ونظم ا لمعلومات، ومن علماء الاجتماع والفلاسفة إلى المبشرين، وعلى رأسهم (يونيجى ماسودا) اليابانى فى دراسة المستقبلية

الشهيرة عن مجتمع المعلومات عام ٢٠٠٠ الذى يطرح فيه تصوره عن تحول مجتمع اليابان إلى المجتمع مغاير فى أشكال تنظيماته و مؤسساته وصناعته وطبيعة سلعة وخدماته وأفراده وحكوماته. ونسق القيم والمعايير التى تولد الغايات وتحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات(٦٥).

أما رابع هذه الأسماء فصاحبه الكاتب الأمريكى ذائع الصيت (ألفين توفلر) فى محاولته لتنميط حركة الارتقاء الحضارى مبشراً بقدوم موجه ثالثة بعد موجتى الزراعة والصناعة تحمل فى طياتها انماطاً جديدة للحياة من أبرز ملامح هذا النمط المجتمعى الجديد استخدامه مصادر طاقة متنوعة، وطرق انتاج جديدة إلى جانب ظهور معانى جديدة قذفت بها إلينا الموجة التكنولوجية مثل:(٦٦)

سحق الأرقام *namber Crunching* وكمية المعلومات *qua nitiy information* وهندسة المعرفة *Knowledge engineering* والمنزل الذكى *Smart home* والمدن الآلية *cities Computerijed* والسبورة الإلكترونية *electronic blackboard* والكتب الدينامية *dynamic books* وتشخيص الأمراض آليا *Diagnosis Conputeriges* وطرق ا لمعلومات السريعة *information highways* ومكتب بلا ورق *Paperless office* ومجتمع بلا نقدية *Cashless Society* والواقع الوهمى *Virtual reality* والعوالم المركبة *Synthesized* وعلم الحدسيات *Heuristics* والإمبريالية السيبرناطيقية *imperialism Cyberentical* وصناعة الأخلاق *ethics industry* وغيرهم(٦٧).

ومن هذه المصطلحات ما يعبر عنها فى عالم الشعارات مثل:(٦٨)

١- الصغير الجميل والصغير السريع أكثر جمالاً.

٢- الفشل الممتع والفشل فى صحبة الكمبيوتر أكثر متعة.

٣- أصنع صحيفتك بنفسك.

٤- اليابان تراهن بمستقبلها على الذكاء الصناعى.

٥- أى نوع من الآله هو الإنسان.

٦- أفضل طريقة للتنبؤ بالمستقبل هو أن نصنعه.

٧- جهلنا يزداد بازدياد معرفتنا.

٨- القمر الاصطناعى الأسرائيلى (أفق ٢) أنسب آداه لرصد ما يدور فى الأفكار العربية فى وقت السلم.

ولا شك أيضا أن من أشكال التقدم العلمى[٦٩] المعاصر الفكرة التى بدأت تتصاعد منذ عام ١٩٧٦ - ١٩٨٧، انطلاقاً من جامعة الأمم المتحدة – وتتبعتها اليونسكو فهى فكرة (الإبداع الذاتى) والإبداع فى مقابل النقل والإبداع هنا يهدف إلى الاعتماد على الذات على محصلة ما حققته الشعوب حول دولها فى إطاراتها الثقافية والحضارية المختلفة، بغية اختصار الطريق وإشراك الجماهير الواسعة فى عملية التقدم المتعجل أو هو ما حدث فى فنون الحرب والهندسة وتطبيقاتها فى ثورات القارات الثلاث الكبرى. وخاصة فى الصين وكوريا وفيتنام وفى مصر من السد العالى إلى حرب أكتوبر.

ومن إشكال التقدم العلمى التى لا يمكن اعقالها ما يتعلق منهابنظرية التطور والتطور *Development- Evolution* افتراض فلسفى قديم يرى أن الأنواع الحية ليست ثانية على ما هى عليه، ويعود هذا الافتراض إلى فلاسفة اليونان واللاتين مثل انكسيمندريس ولوكر تيوس ثم أوغسطين. وتطبق لفظة تطور على كل تغير يقع تحت نظر المراقب على امتداد زمنى[٧٠].

وتسهم أربعة علوم معاصرة[٧١]. فى دعم نظرية تطور الأنواع الحية بعدد لا يحصى من الاختبارات الايجابية.

أ- علم الإحاثة. وينقب عن الكائنات المندثرة فى احشاء الأرض

ب- علم الأجنة- يكشف عن القرابة العامة بين الكائنات الحية.

ج- عن التشريح المقارنة - الذى يشرح كيف أن الأعضاء المتقلصة فى الكائنات الحية، هى استمرار لأعضاء سالفة.

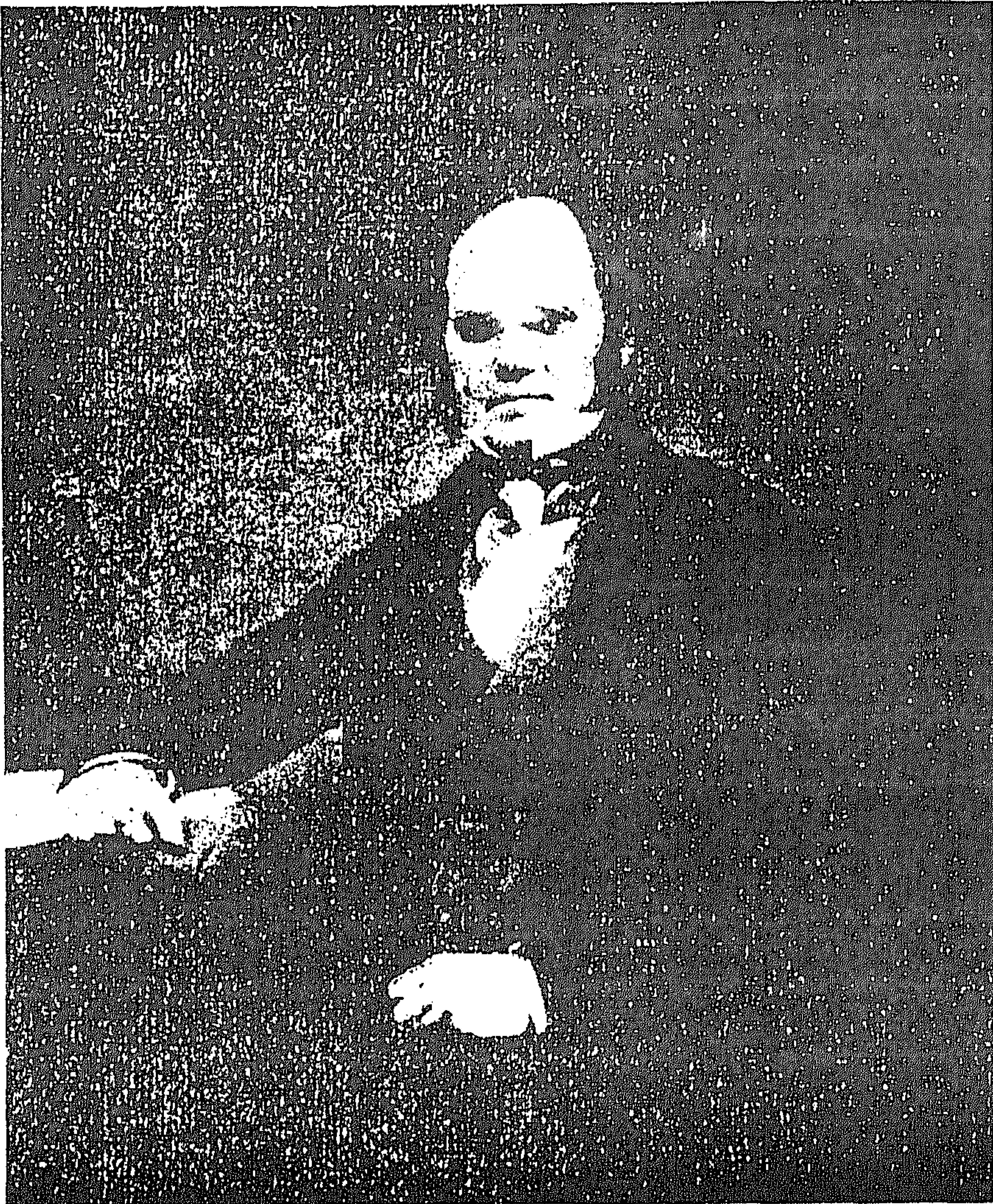
د- علم التوالد- يظهر دور التناسل فى حدوث بعض التطورات المفاجئة.

وترى العلوم أن التطور هو معطى يفرض ذاته فى حالات معينة ومع أن الفلاسفة لا يتوقفون بشأن تفسير اتجاه التطور فإنهم يجمعون القول بأن تسويغ العمل الإنسانى يرتكز على الصيرورة، لأن الكون الثابت لا يدفع الإنسان إلى العمل التطويرى[٧٢].

وقد أثرت نظرية التطور - بدون شك - على سلوك الناس وكان أهم ما أخذ عنها دعوة كل إنسان إلى النمو والانتشار الذاتى فى تبديات مختلفة ومتنوعة مستهلماً (مبدأ الصراع من أجل الحياة) وجاء هذا المبدأ منسجماً مع روح الفردية وروح العبقرية[٧٣].

ويعتبر مصطلح الاستيعاد التنافسى (الانتفاء الطبيعى) مصطلح حديث يوضع مقابل الانتقاء الطبيعى، وهو يشير إلى تراجع أو زوال أحد الأنواع – فى هذا السباق - أحد التيارات ا لفكرية يكون فى تنافس مع أنواع وتيارات أقدر على التنافس، وبالتالى أقدر على الانتصار[٧٤].

والذى يؤكد على هذا القول : فكرة اسبينوزا عن ازدياد قدرة الذهن، وبالتالى قدرة الكائن الحى بأسرة- كلما ازدادت الانطباعات الواقعة على جمسة



لـم تـزل مـذاهب التطـوّر، منـذ عهـد داروِن (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) تـؤثر فـى التفكير العلمى. وقد بين توماس دوبجانسكى، فى نقد أورده فى الفصل الخامس من كتابـه "لـولا مـرور ألفى مليون إلى خمسة آلاف مليون سنة، بلغت فيهـا الإحيـاء الحالة العجيبة التى تتيح لنا أن نراقبها فيها، لكانت الحياة لغزاً مغلقاً. والتطور هو وسيلة تجعل الممعن فى بعد الاحتمال أدنى إلى الاحتمال".

وكلما إزداد اتصاله بالأجسام الأخرى فى العالم المحيط به، هذه الفكرة تعبر عن مبدأ علمى وجد أقوى تأكيد له فى (نظرية التطور) فى القرن التاسع عشر(٧٥).

ومن اليسير الانتقال من فكرته هذه إلى المبدأ التطورى القائل ببقاء الأنواع الأقدر على التكيف مع العالم المحيط بها والمذهبان معا مذهب اسبينوزا ونظرية التطور يؤكدان أهمية تعامل الجسم مع العالم الخارجى فى ارتقاء الحياة(٧٦).

ومما يؤكد أيضا أهمية التطور – كشكل من أشكال التقدم العلمى- (الدورية والبحث العلمى) وقامت فكرة الدوران استناد أعلى هذه ا لفكرة الولايات المتحدة عام ١٩٤٠ مؤسسة تدعى مؤسسة دراسة الدورات، كما شكلت إلى جوارها لجنة دولية من العلماء، ورجال الأعمال لتقديم ما نحتاجه من النصح والمعلومات، ولكن العمل الذى تقوم به هذه الهيئة اليومية لا علاقة له بالفلك والنجوم والروحانيات والتصوف، بل أن طرق عملها حسابية واقعية فقط (٧٧).

هـ - آثار التقدم العلمى:

ستذكر مثالاً على التقدم العلمى وآثاره فيما يعرف بالانقلاب الصناعى *Industrial revolution* ويطلق هذا الإسم على الظاهرة التى حدثت فى منتصف القرن الثامن عشر وبدأت فى انجلترا، ثم انتشرت منها إلى سائر بلدان أوربا،وسائر أجزاء ا لعالم بدرجات متفاوتة وتميزت باستخدام الآلة فى الانتاج على نطاق واسع إلى جانب الاعتماد على السلعة المصنوعة بوصفها مورداً رئيسياً من موارد الإنتاج(٧٨).

ومن الأحكام الشائعة فى تاريخ الحضارة الحديثة القول: بأن نشأة العلم فى أوائل العصر الحديث ترجع إلى احياء طريقة التفكير اليونانى أو هى الطريقة التى اتصفت بتغليب التفكير العقلى والسعى إلى كشف النظريات العامة الكامنة من وراء الظواهر الجزئية، ولم يكن للعلم بهذا المعنى كيان قائم بذاته فى العصور الوسطى ، بل فيما قبل القرن الخامس عشر، وإنما كان مندمجاً فى الفلسفة. فكان ذلك الاندماج سبباً فى تأخر نمو العلوم الخاصة[٧٩].

وقد يقال إن العلم كان مندمجاً فى الفلسفة فى العصر اليونانى بدوره، ولكن الواقع أن العلم اتجه فى أواخر هذا العصر إلى الاستقلال، وسار فى اتجاه تجريبى سليم هذا إلى جانب أن فلاسفة اليونانى أنفسهم كانوا يبحثون المسائل العلمية بروح مستقلة- بعض ا لشيء- عن المقدمات الميتافيزيقية بعكس الحال فى العصور الوسطى[٨٠].

والسؤال: ما الذى أدى إلى تقدم العلم الحديث حين اتصلت الأذهان فى عصر النهضة بآراء الفلاسفة اليونانية، وما هو الذى يحفز إلى التقدم فى طريقة التفكير اليونانى؟

كان اليونان أصحاب أقدم محاولة لايجاد نظريات علمية بالمعنى الشامل، فلم يكتفوا بملاحظة الظواهر الطبيعية، والبحث عن قواعد عملية محدودة النطاق، كما فعلت شعوب كثيرة من أصحاب الحضارات القديمة. وتم أعظم ما أجرزوه من نجاح فى مجال الرياضيات، حتى أن مدرسة فلسفية كاملة (المدرسة الفيثاغورية) قد تصورت الكون كله على أنه فى ماهيته عدد ونغم، كما بلغت النهضة العلمية اليونانية زروتها فى مدرسة الإسكندرية، حين أزدهرت الكشوف الفلكية، ونما العلم الرياضى، بل تقدم العلم الطبيعى ذاته تقدماً كبير[٨١].

أما عن العصر الرومانى الذى تميز بالفتح والغزو وحدثت نكسه للعلم والثقافة عامة، وفى العصور الوسطى،أصبح الغرب غارقاً فى السعى إلى الخلاص من خطايا هذا العالم،وتعلقت الآمال بالعالم الآخر(*) كملجأ أخير للبشر، إى أهمل الغرب الاتجاه العلمى السليم، وفى نفس الوقت حمل العرب لواء العلم واستطاعوا أن يحتفظوا بتراث العلم اليونانى، وأضافوا إليه فى مجالات كثيرة، وعن طريق العرب انتقل العلم إلى أوربا مرة أخرى فى الفترة السابقة على عصر النهضة(٨٢).

وعمل الأوربيون على تنقية النظريات الرياضية اليونانية من الشوائب الصوفية التى اختلطت بها فى مذاهب كالفثياغورية والأفلاطونية.

والسؤال : هل يكفى هذا التأثير بالتفكير اليونانى وبعلوم العرب لتعليل نهضة العلم التجريبى فى أوائل العصر الحديث؟؟ لابد أن يوجد تعليل اجتماعى لهذه الظاهرة، وهى التأثر بالتفكير اليونانى وبعلوم العرب، ولابد أنه كان فى البيئة الاجتماعيةنفسها ما يدفع الأذهان إلى السير فى هذا الاتجاه (اتجاه بحث مشاكل هذا العالم بحثاً علمياً موضوعياً بدلاً من الاكتفاء بالبحث فى خلاص الروح من شرور العالم).

وذلك لكى تفسر الثورة الثقافية الجبارة تفسيراً سليماً لا على أنها معجزة مفاجئة(٨٣).

لقد بدأ الانقلاب العلمى منذ القرن السادس عشر بثورة علمية زعزعت آراء أرسطو، بعد أن ظلت هذه الآراء راسخة فى الأذهان طوال العصور الوسطى هى ثورة (كوبرنيقوس) فى علم الفلك واستبدل بالنظام الفلكى البطليموسى (الأرض مركز الكون) نظاماً آخر (الشمس مركز مجموعة الكواكب المسماة المجموعة الشمسية) والأرض واحدة من هذه الكواكب الدائرة حول الشمس(٨٤).

وأعظم دلالة لهذه الثورة الفلكية هى تلك القدرة على التنزه العلمى والموضوعية، التى جعلت الإنسان يتنازل عن مكانته المفضلة بوصفه مركز للكون تدور الأفلاك كلها من حوله. وتم الانتقال إلى طريقة التفكير الحديث على يد علماء ومفكرى القرن التالى إى السابع عشر مثل (فرسنيس بيكون) الذى وضع أسس المنهج العلمى الاستقرائى فى مؤلفاته القيمة،وأشهرها المنهج الجديد *Novum Organum* الذى تحدى به منهج أرسطو القياسى(٨٥).

وكذلك كانت لديكارت ابحاث علمية هامة،وكان أعظم علماء القرن السابع عشر هو (نيوتن) الذى وضع قانون الجاذبية العامة، وأكد أن ما يسرى على الأرض يسرى على الكون كله.وكشف القوانين الرئيسية لعلوم الميكانيكا(*) والضوء هذه هى الوقائع فكيف نعللها؟(٨٦) .

من المعروف أن اسم العصر الحديث يقترن فى بدايته بالانتقال من النظام الاقطاعى، إلى نظام ظهرت فيه طبقات جديدة تخصصت فى التجارة والصناعة، ونتيجة ذلك هو أزدهار المدن، وكلما زاد النظام الرأسمالى توسعاً أزددات المنازعات عنفاً، والحروب تحتاج إلى صناعة، مزدهرة تمد الجيوش بالمعدات الحربية(٨٧).

وفضلا عن ذلك أدى نمو التجارة بوصفها محور الحياة الاقتصادية فى ذلك العصر، إلى قيام مشاكل متعددة تتعلق بالنقل والمواصلات، وأخيراً كانت طبيعة الحياة الجديدة تقتضى أذدياد أهمية النقود ،بوصفها وسيلة التعامل، وكان للتعامل النقدى أثره الهام الذى تردد صداه فى المنهج العلمى ذاته. وكان الطريقة الحديد الذى سلكه العلم التجريبى هو الذى مهد للتطور الهائل في القرن الثامن عشر(٨٨).

والسؤال الآن: فى وسط كل هذا الزحم العلمى ما هى علاقة الفرد بالمجتمع فى المجتمع الصناعى؟

تتخذ مشكلة الفرد والمجموع صورة جديدة، حيث تظهر بصددها أشد الآراء تعارضاً، لأن الإنتاج يتخذ فى ذلك المجتمع صيغة تعاونية بالضرورة ابتداء من المادة الخام حتى السلعة المصنوعة يتحتم فيها تعاون مجموعات كبيرة من الأفراد تعاوناً وثيقاً[٨٩].

و- التقدم العلمى بين التأييد والمعارضة:

يرى جاك مونو *J. Monod* " إن الإنسان يدرك آخر الأمر أنه وحيد فى عالم فسيح الأرجاء، عديم الأكتراث انبثق منه مصادفة واتفاقاً، ويسعى الإنسان إلى معرفة ما يجب عليه عمله، وإلى الوقوف على مصيرة، فلا يجد هذا ولا ذاك مدوناً فى أى مكان،ويتعين عليه عندئذ أن يختار بين الملكوت والظلمات"[٩٠].

ولذلك يوجد كثير من الكتابات من جانب الغربيين أو الشرقيين عن موضوع التقدم العلمى، وأثر ذلك على القيم والأخلاق[*] وهذه الآراء تتبلور حول بيان الآثار السيئة للتقدم العلمى على مجال الأخلاق تارة أو القول بأن لا تعارض بين التقدم العلمى والأخلاق تارة أخرى[٩١].

إن من يؤكد على القول فإن التقدم يعد إفسادا للأخلاق، وهدماً للبشر هو ضد العلم- ومن يدافعون عن العلم وتطبيقاته إنما يذهبون على العكس إلى أن العلم يمثل الفكر المستقل والتعاطف، ويدعوا إلى القضاء على الخرافات، والأساطير التى تشكل أخلاق الكثيرين وعاداتهم وتقاليدهم، يتبلور حول تحقيق سعادة أفراد البشر إلى آخر المزايا التى يتكفل بها العلم وتؤدى إلى التأثير الإيجابى فى مجال الأخلاق[٩٢].

١- المؤيدون

يرى البعض أن النظام الصناعى ذاته ليس ملموماً فى ذلك التدهور الحضارى الذى جلبته الحروب المتلاحقة، وليس هو الذى يهدد الحضارة البشرية بالفناء، وإنما يرجع الشر كله إلى نوع العلاقات الاجتماعية فى هذا النظام ولو نظمت هذه العلاقات تنظيما سليماً ، لأصبح من السهل على الإنسان لا أن يحفظ حضارته من الانهيار فقط، بل أن يتقدم بها ويبلغ أفاقا لم يكن يطوف بذهنه أنه سيبلغها فى يوم من الأيام(٩٣).

ومن جانبنا نسأل السؤال الآتى : هل لدينا القدرة على تهذيب العلاقات الاجتماعية فى النظام الصناعى، أم علينا بتكفيره وطرده من مملكة الإنسان؟

الواقع أنه من الواجب علينا أن نعمل فى اتجاهين متوازيين، وفى نفس الوقت ، وبنفس ا لقدرة- التقدم المادى والتقدم المعنوى، فلا يمكن أن ننكر التقدم ا لمادى ونعطيه ظهورنا، لأننا فى هذه الحالة سوف نظل دائما- فى زيل الحضارة، ولن يتوقف العالم من حولنا حتى نلحق به. بل سوف ينظر إلينا نظرة دونية، مما يجعل الآخر يمتلك التبريرات الكافية للتدخل فى شئوتنا،واستعمارنا من جديد تحت شعار الارتقاء بنا ثقافيا أو مادياً (اقتصاديا) وهذا ما نخشاه وبل ونشعر بخطواته تقترب إلينا.

وفى المجتمع الصناعى نلمس أهمية المساواة(٩٤) . إن المساواة ضرورية حتى من وجهة نظر الإرستقراطية ذاتها، ذلك لأن المساواة فى نقطة البداية- هى التى تتيح الفرصة لظهور الأرستقراطية الحقيقية الراجعة إلى تفوق أصيل لا إلى القدرة على النجاح(*) فى مجتمع ينجح فيه الكثيرون ممن يفتقرون إلى الصفات الرفيعه،ولكن النتيجة المنطقية لهذه المساواة، هى ألا يعامل الناس بالفعل معاملة متفاوتة، بحيث ينال كلأ منهم من المكانة ما يتناسب مع مقدرته

على أن هذه النتيجة، وإن تكن ضرورية من وجهة النظر المنطقية الخالصة- إلا أنها تصادف اعتراضاً آخر ينبع من الضمير الأخلاقى للإنسان.

ونحن نعترف بتفاوت الناس الفعلى فى قدراتهم، ولكن ماذنبهم فى هذا التفاوت. ولحل هذا النزاع (كما يرى د. فؤاد زكريا) علينا أن نؤكد أن الناس يتفاوتون بالفعل فى مواهبهم وقدراتهم، وأن هذا التفاوت يظل قائما حتى بعد أن تتاح لهم فرص متكافئة تماماً فى نقطة البداية، فمن الواجب إذن إن يعاملوا على نحو يتناسب مع هذه القدرات وهنا نجد أن مبدأ المساواة هو صفة إنسانية[٩٥]. ونحن نتفق اتفاقاً كلياً مع المؤلف فى عر ض المشكلة وفى ايجاد الحل المناسب لها.

وهناك دعوات كثيرة لمهاجمة العلم ولكنها تأتى من قبيل المغالطات والأوهام، وهى لا تصدر إلا عن أناس يغلب عليهم التسرع وعدم فهم أبعاد القضية[٩٦]. فلا يمكن أن يبلغ العلم حياة الجماهير إلا بتطبيقاته التقنية. ففى أقل من خمسين سنة انتقلت أوربا من مجتمع ريفى وحرفى إلى مجتمع حضرى وتقنى وصناعى. و بفضل ما أحرزه العلم والتكنولوجيا من تقدم فتحت أمام أفراد هذا الجيل أبواب عالم لم يكن اسلافهم يجروؤن على التطلع إليه : ذلك هو عالم الوفرة[٩٧].

وهناك أسباب عديدة فى رفض التقدم العلمى ومنها عدم إهتمام الناس بالأكتشافات العلمية يقول (رينيه دوبوس) أن الاهتمام بالاكتشافات الفضائية، وبوصول الإنسان إلى القمر لم يدم عشر سنوات وجهل الناس بأسماء رواد الفضاء، أشد من جهلهم بأسماء أعضاء المجتمع (الفرنسى)، وذلك على الرغم من أن حلم ارتياد القضاء، ظل يتسلط على البشر منذ آلاف السنين.

وفقدت تلك الأحلام المتآلفة رونقها وسحرها حال تحققها ، فى حين لا يزال منظر الشفق والغسق يحتفظ بما له من شاعرية منذ وجد الإنسان حتى الآن[٩٨].

وفى هذا - من وجهة نظرنا - دليل قاطع على عدم قدرة الإنسان على الانسلاخ عن إنسانيته انسلاخاً تاماً، لأن فى هذا تبديل للطبيعة بل مسخ لها وعدوان عليها. ولكن فى نفس الوقت لا يجب على هذا الإنسان (نفسه) أن ينسى عقله فيموت جذع المخ بموت الفكر وإجهاض التقدم..

ولهذا يرى البعض أن الكفاح الدفاعى[٩٩] : هو رفض قاطع لكل تطور، وهو مظهر من مظاهر القصور الذاتى بكل ما تضفيه الميكانيكا على هذه العبارة من معنى : العجز عن تعديل حالة ما ومقاومة التغيير، وهو ما يتخذ عموماً شكل استقطاب على (القيم التقليدية) أى على الماضى.. والقضية الملحة بسيطة جداً هى : ما كان فهو خير وينبغى أن يبقى.. وهناك من يؤكد على أهمية تغيير العالم[١٠٠] ولكن كيف تتم إمكانية تغيير العالم يقول أنور عبدالملك أن نقطة البدء الواقعية لدراسة أمكانية تغيير العالم، لابد وأن تكون دراسة التكوين التاريخى ثم التطور الواقعى لكلتا المجموعتين الرئتسيين من الدول حول القضبين الكبيرين الولايات المتحدة والأتحاد السوفيتى منذ عام ١٩٤٥.

والحديث هنا عن التقدم وتغيير المجتمع للأفضل هو كلام للمؤلف، ولكنه سابق على انهيار البروستوريكا والاتحاد السوفيتى سابق أيضاً على هيمنه القطب الواحد (أمريكا) على المنطقة بأسرها.

ويستند المؤيدون للتقدم العلمى[١٠١]. أيضاً بتلك التطورات العلمية التى حدثت فى الحالات النفسية - فقد نال البحث فى طبيعة الحالات النفسية تطوراً

آخر بفضل علماء غير علماء النفس هم علماء السيبرنطيقا، وهم المهتمون بمجموعة من الدراسات فى إطار الهندسة الإلكترونية والمنطق، وعلم وظائف الأعضاء، وكان اختراع الحاسبات الإلكترونية هو الثمرة التطبيقية لهذا العلم.

وقد توصل هؤلاء العلماء إلى أن الحاسب الألكترونى نموذج للمخ الإنسانى يؤدى وظائف المخ بطريقة آلية(*) مثل النجاح فى التكيف مع البيئة والتذكر والاستدلال، وحل المشكلات المعقدة، وكأنه إنسان آلى[١٠٢].

ومن التطور ما يسمونه (العلم الادراكى *Cognitive Science*) وأعلن العلماء أنهم تمكنوا من صنع حاسبات تعبر عن التعقيدات المختلفة فى المخ الإنسانى تعبيرات كيفية، ولم تعد تعبر فقط عن التعقيدات الآلية الكمية[١٠٣]

ومن المؤيدون للتقدم العلمى من يستند إلى علاقة الإنسان بالبيئة و كيف تم تنظيم هذه العلاقة عن طريق التقدم العلمى.

ويعنى النظام الايكولوجى[١٠٤]. وحدة تنظيم بيولوجية تتألف من كائنات حية على علاقة بالبيئة المادية التى تعيش فيها. ويحدد هذه الوحدة طابعها الوظيفى أى مجموع العلاقات المتبادلة الدينامية والوظيفية بين جميع عناصره المكونه.

كما ساد الاهتمام بمعالجة كل اصناف ونماذج التلوث مثل[١٠٥].

من التلوث البيولوجى إلى التلوث الكيميائى. السباق بين الحشرات ومبيداتها- نماذج التلوث فى الطبيعة- مخاطر التسمم الذاتى- التمثيل النفسى لمسبب التلوث- التلوث والصحة - التحليل النفسى لمكافحة التلوث.

لذلك جاء قول (آثار فافيدا) فى ترتيلة الأرض "احرصى دائما على أن يسارع إلى الإتيان من جديد كل ما أنتزعه منك ... أحرصى على ألا أنال من أعضائك الحيوية، على ألا أنال من قلبك[١٠٦].

ومن أهم ما يتمسك بـه المؤيـدون للتقدم هـو دور النظريـات العلميـة فـى خلق مفاهيم جديدة.

فعلى سبيل المثال نظرية مركزية الإنسان في الكون *Anthropocentrism* وهو مفهوم دينى مثالى بضع الإنسان فى مركز الكون، ويجعل منه الغرض النهائى لكل خلق، ويرتبط هذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً بالغائية، وقد ساعدت نظريات كوبرنيقوس وداروين وغيرهما من الاكتشافات العلمية على التغلب على المفهوم القائل بأن الإنسان مركز الكون(١٠٧).

٢- المعارضون :

يتبلور رأى المعارضين فى نقدهم للحضارة الصناعية والتقدم العلمى (خاصة عند الكتاب المعاصرين) ونذكر منهم :

١- أورتيجا إى جاسيه(١٠٨). *Ortega y Gasset* يقول فى كتابة ثورة الدهماء *The Revolt of the Masses* علينا أن نعترف بحقيقة واضحة (سواء خيراً أو شراً) حقيقة لها أهمية عظمى فى الحياة العامة لأوربا فى عصرنا الحالى هى : أن الدهماء أصبحوا يملكون زمام السلطة الاجتماعية، ولما كان الدهماء - تبعاً لتعريفهم - ليسوا ممن ينبغى عليهم أن يوجهوا حياتهم الشخصية بأنفسهم، أو لا يستطيعون ذلك. . ناهيك بحكم مجتمع بأسره.

فإن معنى هذه الحقيقة هو أن أوربا تعانى أشد نكبة يمكنه أن تصيب الشعوب. وقد حدثت فى النازية أكثر من مرة، ولها خصائصها ونتائجها المعروفة،وأسمها (ثورة الدهماء)، بل أنه يؤكد وجود حالة نفسية تسمى الدهمائية. ففى وسعنا أن نصف شخص بالدهمائية، أو أنه ليس منهم والدهمائية فى رأيه : هى حالة كل من يعجز عن أن يضع لنفسه قيماً معينة على أسس

معينة سواء خيراً أو شراً. فهى حالة من يشعر أنه هو والآخرون سواء، ولا يشعر من ذلك حالة بأى قلق،بل يشعر بالسعادة(١٠٩).

إذا يرى نفسه مماثلاً للأخرين من جميع الوجودة، بل أنه يصف العلم الحالى بأنه قد أصبح بدوره علماً للدهماء: فأهم ما يميز الحضارة الحالية هو العالم والعالم هو الإنسان الذى يمثل هذه الحضارة خير تمثيل ومن هنا دعا إلى إيجاد التوازن بين التخصص والعلم، حتى يعود ا لمثقف مرة أخرى، وهو الإنسان الذى قل عدد أفراده فى الوقت الحالى عن عددهم سنة ١٧٥٠ مثلاً وأختيار هذه السنة ١٧٥٠ هى التاريخ المراد لظهور الانقلاب الصناعى ولهذا الاختيار دلالاته العميقة، من حيث أنه يحمل المجتمع الصناعى تبعة النقص الثقافى الذى نعيش فيه(١١٠).

٢- كارل باسبرز(١١١) *Karl Jasper* يحدثنا فى نفس الموضوع فيتناول بالتحليل أثر التنظيم الفنى والصناعى الحديث فى كيان الفرد قائلاً: أن كان من الضرورى أن يتحول كل شىء إلى اشباع الحاجات العاجلة وحدها، وإلى الاستهلاك والتبادل، وإذا أصبح المسكن ذاته يشيد بطريقة آلية، ولم يظل فى العالم المحيط بالفرد روح، ولم يعد العمل سوى مهمة يقوم بها الإنسان يوم بيوم فعندئذ يصبح الإنسان محروماً من العالم بحق. فالإنسان إذ ينفصل عن أصوله ويحرم من التاريخ الواعى، ومن كل اتصال فى وجود الشخص لا يمكن أن يظل إنساناً.

ومع ذلك فى التنظيم(١١٢). الذى يحيل الإنسان إلى وظيفة يقصد منها بقاء المجموع، لا يمكن أن يستوعب الإنسان كله من حيث هو فرد والإنسان يستطيع أن يعيش فى هذا النظام الآلى بفضل آلات العلاقات التى يعتمد هو ذاته

عليها، والتى يساهم فى بنائها، ولكن يظل فى هذه العلاقات حدا لا كيان له إذ يمكن أن يستبدل به غيره. فكأن وجوده وعدمه سواء.

ولنا هنا تعليق: إذا اكتفى الإنسان بالمادة وامتلكته المادة صار عبداً لها ناسياً حريته، بل فاقداً لوجوده كإنسان، وهذا تحليل صادق إلى أبعد حد. وهذا هو الغياب الإنسانى وسط الضباب الصناعى الحديث والتقدم المتلاحق الذى لا يبيح للإنسان الفرصة لكى يخلو إلى الذات ويكتشف أفضل ما فيها. وإلا سيكون غائبا عن عالمه، ميتا فى عالم الأحياء. وهذا ما يشعر به الكثيرون فى مجتمعنا. والمقصود أن يعود الإنسان إلى انسانتية (بالمعنى الروحى- الأخلاقى- الفنى).

ومن المشكلات- التى يرفض على أساسها المعارضون التقدم-مشكلة الغزو الثقافى[١١٣]. والغزو الثقافى من أكثر القضايا التى خطيت باهتمام المفكرين والمؤسسات الثقافية على حد سواء،وليس هذا بغريب على أمة تتعرض لأشد حملات الغزو الثقافى ضراوة. فهناك الغزو الثقافى المباشر المصاحب للإحتلال الاستيطانى، الذى يعانى منه الشعب العربى فى فلسطين المحتلة، وعانى منه الجزائر من قبلة على يد المحتل الفرنسى.

أن الغزو الإسرائيلى لم يكتف بما يقترفه لطمس المعالم الأثرية للشعب الفلسطين، بل اتسعت جبهته لتشمل العرب جمعياً من تشويش صورة الشخصية العربية وتزوير التاريخ إلى جانب ما نعانيه من غزو ثقافى عربى مصوب نحونا لتأجيج الصراع الدموى بين العرب على اختلاف طوائفهم وبين الأقليات العرقية والدينية التى تشاركنا أرضنا العربية[١١٤].

ولذلك نجد أن من معوقات الفكر العربى أننا نقدس القديم لمجرد أنه قديم. ونقدس القائل به رغم أنه قد قال بما قال به لأسباب تاريخية، إلى جانب معوقات التقدم الوقوف عند قضايا زائفة تمثل نوعاً من الارهاب الفكرى، ومن

بينهما الخلط بين الدين والعلم، ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الأيات القرآنية والهجوم على الحضارة الغربية التى تمثل – فيما يرى المؤلف- أعظم أنواع الحضارات الإنسانية، ومحاربة التنوير تحت اسم الصحوة الإسلامية(١١٥).

وهنا يؤكد المؤلف - كما نرى - على أهمية السياق التاريخى والمكانى والإنسانى فى صناعة الأفكار، فما يصلح لعصر قد لا يصلح لعصر آخر أو يصلح فيه الجزء اليسير. ونحن نتفق متماماً مع هذه الرؤية.

ويهاجم العلم(١١٦) من جانب فريق من المفكرين : يتوهم وجود صلة بين العلم والاستعمار الغربى ... ومن جانب آخر ينظرون إلى الدين نظرة ضيقة- حين يظنون أن العلم منذ ازدهرت فى الغرب والحضارة الغربية قد باعدت بين نفسها وبين الدوين، وقامت على أساس العلم، لابد من الهجوم على التقدم العلمى باسم الدين، ونجد من جانب البعض الآخر تركيز أعلى الكوارث التى تعد - بصورة ما - نتيجة للإنجازات العلمية كاستخدام الأسلحة شديدة الفتك بالإنسان فى الحروب، واستخدام المبيدات فى السلم والحرب وينظر إلى العلم على أنه ضلال فى ضلال.

الحق أن الذين يؤيدون الثبات(١١٧). وعدم التقدم يدافعون عن المحافظة أى عن الأمر الواقع، يدافعون عن الثبات، ولكن هذا الثبات لم يعد هو الثبات الذى عرفتاه عند القديس توما لاكوينى- أى الجمود- لقد أصبح الثبات يفهم الآن باعتباره قائما على قاعدة السير إلى الامام فى العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية،كما أن يفهم على اساس الإيمان بالشمولية اندماجية كانت أم جدلية.

يعنى المؤلف بالاندماجية هنا أن الاكتشافات العلمية التكنولوجية لا تتم إلا فى إطار التصور الأخلاقى والاجتماعى، أما جدلية فهى القائمة على جدل

العلاقة التى قد تكون موجودة كلياً أو جزئياً- بين العلم والإنسان والأخلاق. وهذا ما نحن بحاجة إليه اليوم.

فإذا كانت الكشوف العلمية(١١٨). استطاعت أن تذيح الإنسان من مكانة العلوى، وتمزق الهالة التى كانت تكتنفه إلا أن د.الطويل يرى أن فى هذا التصور الحديث ظلماً فادحاً للإنسان، لأن الإنسان من بين سائر الكائنات هو وحده الذى استطاع أن يخترع علوماً، وينشىء فلسفات ويبتدع فنونا وأدباً. هو وحده صانع الحضارات.

وقد كان كانط(١١٩) على حق حين وجد أن الإنسان من ناحية يعد جزءاً من الكون، هو موجود كغيره من الموجودات والكائنات من حيث أنه يسير بمقتضى القوانين الطبيعية، ويخضع لقوانين العلية،ولكن الإنسان من ناحية أخرى يتعالى على قوانين الطبيعية، ويتحداها، إنه ينشد العلم بما ينبغى أن يأتيه من أفعال.

كما يرى المعارضون أن المعرفة العلمية الحديثة يمكن أن تقترن بنظرة إلى العالم خالية من كل تأمل عقلى، ذلك أنها تقول أنها لا تعنى إلا بتقرير الوقائع الفردية، لأن بهذه وحدها يمكن للمعرفة العلمية أن تحتفظ بطابعها العملى، والتنسيق بين مختلف فروع العلم واستخدام النتائج لايجاد نظرية فى الكون- هذا ليس من شأنها فيما يقول أشفيتشر(١٢٠).

وهكذا أثرت الثورة العلمية والتكنولوجية تأثيراً بالغاً عميقا فى عدد من القطاعات المتقدمة فى هذه الدوائر الاقتصادية، وإن ظلت عاجزة حتى الآن عن النفاذ إلى كافة انحائها وقطاعاتها(١٢١).

مما لا شك فيه أن المعارضون للعلم والتقدم ا لعلمى إنما هم كذلك بسبب التعصب(*) وهو اعتقاد باطل بأن المرء يحتكر لنفسه الحقيقة أو الفضيلة، وبأن غيره يفتقرون إليها. ومن ثم فهم دائما مخطئون.

ومن هنا فإن التعصب الذى يتخذ شكل تحمسى زائد للرأى الذى يقول به الشخص نفسه أو العقيدة التى يعتنقها، والمتعصب يؤكد ذاته من خلال هدم آراء الآخرين،و المتعصب لا يفكر فيما يتعصب له، بل يقبله على ما هو عليه فحسب وهنا تتمثل خطورة التعصب من حيث هو عقبة فى وجه التفكير العلمى[١٢٢].

التعصب : يلغى التفكير الحر والقدرة على التساؤل والنقد ويشجع قيم الخضوع والطاعة والاندماج. وهى قيم لا تصلح فى مجال الفكر[١٢٣].

أنواع التعصب[١٢٤] :

التعصب العنصرى والتعصب القولى المتطرف والتعصب الدينى- وكل هؤلاء يشاركون فى سمات واحدة- الانحياز إلى موقف الجماعة التى تنتمى إليها دون اختيار، ودون تفكير، وأخطر ما فى التعصب على العلم هو أنه يجعل الحقيقة ذاتية ومتعددة ومتناقضة. وهو ما يتعارض كلية وطبيعة الحقيقة العلمية.

النتيجة ← التعصب (عقبة مركبة) تعترض طريق التفكير العلمى ومن هنا كانت المعركة التى ينبغى أن يشنها عليه هذا التفكير حاسمة، فالعقل البشرى لا يستطيع أن يجد حلاً وسطاً بين الاثنين. فإما العلم وإما التعصب، ولابد من القضاء على أحداهما لكل يبقى الآخر.

هوامش الفصل الرابع

(*) الرجعية- مصدر جديد مبنى على طريقة المصدر الصناعى للتعبير عن معنى جديد هو الميل للأفكار القديمة، وعدم الإقبال على الجديد من الفكر والعمل ووصف نفر من الناس بالرجعية نبد لهم، ولا يصفهم بهذا الوصف إلا أنصار الجديد واصحاب التقدمية،وقد تلتصق هذه النعوت بشيء كثير من التساهل والتجاوز.

السامرائى، إبراهيم: اللغة والحضارة- مصدر سابق- ص٦٢.

(١) صليبا،جميل: المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق- ص ٣٢٢.

(٢) السامرائى، إبراهيم: اللغة والحضارة- مصدر سابق- ص٦٠.

(٣) ايكن، هنرى: عصر الايديولوجية- مصدر سابق- ص ص ٢٢٣، ٢٢٤

(٤) بايية ،ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ص ١٤٧، ١٤٨.

(٥) ابن أحمودة، محمد: الانثربولوجيا البنيوية أو من الاختلاف - مصدر سابق- ص ص ١٧، ١٨.

(٦) قنصورة، صلاح: نظرية القيمة فى الفكر المعاصر- مصدر سابق- ص١٣.

(*) وهذه هى مسلمة أساسية يقبلها ويؤمن بها د. فؤاد زكريا.

(٧) زكريا، فؤاد: آراء نقدية فى مشكلات الفكر الثقافة- مصدر سابق- ص ص ٩٨، ٩٩.

(*) وهذه هى مسلمة أساسية يقبلها ويؤمن بها د. فؤاد زكريا.

(٨) المصدر السابق: ص ١٥٥.

وأيضا: العراقى، عاطف: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر مصدر سابق ص ١٤٠.

(*) وكلها وسائل مصطنعة- كما نرى – فهى تخلق جو صناعى للمشاعر والأحاسيس التى لا تنمو ولا تتبلور إلا فى أجوائها الطبيعية فقط.

(9) تايلور. جورج. ج: عقول المستقبل – مصدر سابق- ص ص ٢١٥ : ٢٣٨.

(10) زيادة، معين: معالم على طريق تحديث الفكر العربى- مصدر سابق ص٢٣.

(11) المصدر السابق: ص٢٠.

(12) العراقى عاطف: البحث عن المعقول- مصدر سابق- ص ص ٣٩، ٤٠.

(13) العراقى، عاطف: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر- مصدر سابق- ص ١٠٨.

(14) المصدر السابق: ص ص ١٠٨ : ١١٦، ١٠٠، ١٠١، ١٢٣ :١٣٠

(15) شريف؛ نهاد: تأملات فى العلم والثقافة - الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة - ١٩٩٦- ص ٢٣.

(16) على ، نبيل: العرب وعصر المعلومات- مصدر سابق- ص٣٣٠.

(*) نظرية التحليل النفسى لفرويد التى تربط بين الشعور (الظاهر) واللاشعور (الكامن) وقد وضح ذلك فى إطار نظريته فى الليبيدو، وسيطرة الغريزة الجنسية.على باقى غرائز وانفعالات وسلوكيات الإنسان. بل استند إليها فى مجال الأدب والاخلاق (الفن والمجتمع).

(17) المصدر السابق - نفس الصفحة.

(18) بابية، ألبير- دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٧٠.

(19) زقزوق، محمود حمدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة- مصدر سابق - ص٤٢.

(20) المصدر السابق: ص٢١٧.

(21) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى- جـ١ - مصدر سابق- ص٣٣٣.

(*) وسائل الأنتاج MEANS OF PRODUCTION مجموع موضوعات ووسائل العمل التى تستخدم فى انتاج مادى وموضوعات العمل هى أشياء وعناصر من الطبيعة تدخل فى الانتاج، وتستخدم كموضوعات لتطبيق العمل الإنسانى أما وسائل العمل فهى كلها أشياء ومجموعات من الأشياء بواسطتها يمارس الإنسان الفعل فى موضوع عمله.

روزنتـال & يـودين: الموسـوعة الفلـسفية - مـصدر سـابق- ص ص٨٥١، ٨٥٢.

([22]) زكريا،، فؤاد: التفكير العلمى – مصدر سابقة ص ١٢٩.

([23]) المصدر السابق: ص ص ١٢٩، ١٣٠.

([24]) المصدر السابق: ص ص ١٣١، ١٣٢.

([25]) سيدا، عبد الباسط: الوضعية المنطقية- مصدر سابق – ص ٢٢٤.

([26]) المصدر السابق: ص ص ٢٢٤، ٢٢٥.

([27]) الزايـد، محمـد: عقـل- الموسـوعة الفلـسفية العربيـة – المجلـد الأول - معهـد الإنماء العربى - ط١- بيروت ١٩٨٦- ص٥٩٧.

([28]) المصدر السابق: ص ص ٥٩٧: ٥٩٨.

([29]) اسماعيل، نازلى: فلسفة- القيم- مصدر سابق- ص ٨٠.

([30]) المصدر السابق: نفس الصفحة.

([31]) على، نبيل: العرب وعصر المعلومات- مصدر سابق- ص٢١.

(*) سوف نتحدث عن الثورة المعلومانية وقيمتها العلمية وتوظيفها فيما بعد..

([32]) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم- مصدر سابق - ص٨٦.

([33]) المصدر السابق: نفس الصفحة.

([34]) المصدر السابق: ص ص ٨٦، ٨٧.

([35]) المصدر السابق: ص ص ٨٧، ٨٨.

([36]) بيليت، جـان مـارى: عـودة الوفـاق بـين الإنـسان والطبيعـة- مـصدر سـابق- ص١٣٠.

([37]) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم- مصدر سابق - ص٨١.

([38]) المصدر السابق: نفس الصفحة.

([39]) روزنتال & يودين: الموسوعة الفلسفية- مصدر سابق - ص٢٠٧.

([40]) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(41) المصدر السابق: ص139.

(42) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(43) ديبو، رينية: رؤى ا لعقل- مصدر سابق - ص33.

(44) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(45) إسماعيل، نازلي: فلسفة القيم - مصدر سابق - ص ص81، 82.

(46) تليمة، عبد المنعم: مقدمة فى نظرية الأدب- الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة- 1997- ص 118.

(*) إى العقل الألكترونى ويقوم بوظيفتين متميزيتين ولكنهما مترابطتين.

أ- يغنى العقل الإنسانى عن القيام بعمليات كثيرة مجهدة أو طويلة،فإذا لم يكن الإنسان قادر على أن يحسب بالسرعة والدقة الواجبة فبأستطاعته أن يستخدم العقل الالكترونى. وهنا تكون مهمة العقل أن يكمل قدرات موجودة بالفعل.

ب- فى امكان العقل الالكترونى القيام بعمليات يعجز العقل البشرى عن أدائها بقواه الخاصة، إصدار أحكام فى مواقف شديدة التعقيد، أو القيام بحسابات فيها متغيرات كثيرة تفوق طاقة أى ذهن بشرى.

أنظر: زكريا، فؤاد : خطاب إلى العقل العربى – كتاب العربى – الكتاب السابع عشر – مطبعة الكويت – الكويت 1987 – ص ص167 : 171.

(47) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- عالم المعرفة- المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب- الكويت- 1985- ص44.

(48) رابح، الصادق: مجتمع المعلومات فى البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم- عالم الفكر- المجلد 36- المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب – الكويت- يوليو- سبتمبر 2007 ص 7

(49) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان و الطبيعة- مصدر سابق- ص ص 301، 7.

(٥٠) زيادة، معن: معالم على طريق تحديث الفكر العربي-مصدر سابق- ص ص ٧، ٨.

(٥١) خيرى ، محمد: التكنولوجيا والإنسان- مقالة ضمن مجلة الحكمة العدد الثانى - السنة الثانية- مطابع الثورة العربية- ليبيا- أكتوبر- ١٩٧٧- ص ٢٢٩.

(٥٢) ديبو، رينيه: رؤى العقل- مصدر سابق- ص٥٩.

(٥٣) المصدر السابق: ص ٥٩.

(٥٤) زكريا، فؤاد: خطاب إلى العقل العربى - مصدر سابق - ص ٢٩.

(٥٥) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٥٦) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٥٧) شريف، نهاد: تأملات فى العلم والثقافة- مصدر سابق - ص٣٥.

(٥٨) روزنتال، يودين: الموسوعة الفلسفية- مصدر سابق - ص٤٨٥.

(٥٩) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة- مصدر سابق- ص٢٣٧.

(٦٠) المصدر السابق : نفس الصفحة.

وأيضا: على، نبيل، العرب وعصر المعلومات- مصدر سابق-ص ص ٤٨، ٤٩.

(٦١) رابح، صادق: مجتمع المعلومات فى البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم – مصدر سابق- ص١١.

(٦٢) على ، نبيل: العرب وعصر المعلومات- مصدر سابق ص ص ٧١: ١٢٢، ١٢٣: ١٧٣.

(٦٣) رابح، الصادق: مجتمع المعلومات فى البحث عند فاعلية معرفية للمفهوم- مصدر سابق- ص٧.

(٦٤) على ، نبيل، العرب وعصر المعلومات- مصدر سابق- ص١٣.

(٦٥) المصدر السابق: ص ص ١٣، ١٤.

(٦٦) المصدر السابق : ص ص١٤، ١٥.

(٦٧) المصدر السابق: ص ص ١٥، ١٦.

(٦٨) المصدر السابق: ص ص ١٦، ١٧.

(٦٩) عبدالملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق- ص ٨٧.

(٧٠) صارجى، بشارة: تطور- الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى- طـ ١- بيروت- ١٩٨٦- ص ٢٦٩.

(٧١) المصدر السابق : ص٢٧٠.

وأيضا: شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون- مصدر سابق- ص ص ٣٩٣: ٤٠٢.

(٧٢) صارجى، بشارة: تطور- مصدر سابق- ص٢٧٢.

(٧٣) المصدر السابق: ص٢٧٣.

(٧٤) السامرائى، إبراهيم: اللغة والحضارة- مصدر سابق- ص٤١.

وأيضا شريط ، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون- مصدر سابق- ص ص٤٠٢، ٤٠٤.

(٧٥) زكريا، فؤاد: اسبينوزا- مصدر سابق- ص٨٣.

(٧٦) المصدر السابق: ص ص ٨٣ : ٨٦.

(٧٧) شريط ، عبد ا لباسط: الفكر الأخلاقى عن ابن خلدون – مصدر سابق – ص ص ٤٠٨، ٤٠٩.

(٧٨) زكريا فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق- ص ص ٩٠: ١٠٦.

(٧٩) المصدر السابق: ص ص ٧٩، ٨٠.

(٨٠) المصدر السابق: ص ٨٠.

(٨١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(*) وكثيراً ما يحدث هذا فى مجتمعنا المعاصر حين تحدث الأزمات والصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتى تخلق بدورها (الإنسان المأزوم) ويرى الإنسان أنه لم يعد له دور، بل تمحى هويته. ويكون الجانب الميتافيزيقى هو: الملجأ ا لوحيد له. وهو يمثل نوعاً من الهروب من واقع أليم ومرير ومن المستحيل التكيف معه.

(٨٢) المصدر السابق: ص ٨١.

(٨٣) المصدر السابق: ص ص ٨١، ٨٢.

(٨٤) المصدر السابق: ص ٨٢.

(٨٥) المصدر السابق: ص ٨٢: ٨٣.

(*) الميكانيك اللانيوتينية: أسسها اينشتين وكانت عبارة عن اعادة ا لنظر التى قام بها مذهب أينشتين إعادة كلية من زاوية الفلك، وأن علم الفلك المستند إلى النظرية النسبية لم ينشأ عن علم الفلك (النيوتونى) لقد كان مذهب نيوتن يؤلف نظاماً مكتملاً، وهو بتصحيحه قانون الجاذبية جزئياً، كان يستطيع أن يلقى رسّائل عدة لشرح البعد الطفيف الشاذ فى مدار عطارد حول الشمس ولشرح بقية أحوال الشذوذ [باشلار، غاستون: الفكر العلمى الجديد- مصدر سابق- ص ص ٤٣: ٦٠.

(٨٦) زكريا فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق- ص ص ٨٢، ٨٣.

(٨٧) المصدر السابق: ٨٣، ٨٤.

(٨٨) المصدر السابق: ص ٨٤.

(٨٩) المصدر السابق: ص ١٧.

(٩٠) بيلنيت، جان مارى : عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة مصدر سابق- ص٣٦.

(*) سوف يكون لنا وقفه هامة بصدد هذا الموضوع لأنه صلب الدراسة البحثية. وسوف نعرض للآراء التى توفق بين العلم والأخلاق أو تعارض بينهما.

([٩١]) العراقى، عاطف: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر- مصدر سابق ٩٨.

([٩٢]) المصدر السابق: نفس الصفحة.

([٩٣]) زكريا، فؤاد: الإنسان فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق- ص ص ١٨٣: ١٨٥، ١٠٧.

([٩٤]) المصدر السابق: ص ص ١٦٧، ١٦٨.

(*) والمقصود بالقدرة على النجاح هنا: هى قدرة الفرد على التلاعب واستخدام مبدأ الغاية تبرر الوسيلة فى حين أنه غير مؤهل للنجاح وتلك سمة للأسف الشديد كثيرا ما نجدها فى مجتمعنا المعاصر الآن. فنجد ذوى القدرات الضعيفة والإمكانيات القليلة هم أصحاب الحظوة والنفوذ والسيطرة على كل مجالات الحياة؛ فتسلط عليهم الأضواء ليس لقدراتهم العملية فى مجال تخصصهم بل بقدراتهم ومعرفتهم العميقة بطرق الوصول إلى القمة.

([٩٥]) المصدر السابق: ص ص ١٦٨، ١٦٩.

([٩٦]) العراقى، عاطف : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - مصدر سابق- ص ٩٩.

([٩٧]) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة- مصدر سابق- ص٤٣.

([٩٨]) المرجع السابق: ص ١٣٠.

([٩٩]) المرجع السابق: ص ص ١٥١، ١٥٢.

([١٠٠]) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق- ص ص ١٧٣، ٢٠٦: ٢٢٣

([١٠١]) زيدان،محمود: نظرية المعرفة عن مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - دار النهضة العربية - للطباعة والنشر - ط١- بيروت ١٩٨٩ ص ١٦٣.

(*) الميكانزم- لفظ أخذته العربية من اللاتينية، وصات شائع الاستعمال وأصله كلمة ماكينـة، أى آلـة ومنها ميكانيكى أى الرحل الذى يتولى أمر الماكينـة، ومنها الميكنة أى إدخال استعمال الماكينات. والآلة هنا تعنى الأتوماتيكية أى الحركة الذاتية- Outo Matic فأنت تضغط زراً فتتحرك الآلة ذاتيا لتصل إلى النهاية المطلوبة المدبرة سلفاً: فكلمة آلى معناها الحقيقى أتوماتيكى ولا ترتبط بكلمة ماكينة أو معناها فالماكينة تكون مركبة من عدة نهايات وفقاً للحركة الآولى (المترجم: لطفى فطيم).

أنظر: تايلور، جون: عقول المستقبل – مصدر سابق - ص٢١.

(١٠٢) زيدان ، محمود : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام ، مصدر سابق – ص١٦٣.

(١٠٣)

(١٠٤)بيليت، جان: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة- مصدر سابق – ص٤١.

(١٠٥) المصدر السابق- ص ص ٧٤: ٩٢.

(١٠٦)المصدر السابق: ص ٧٣.

(١٠٧)روزنتال & يودين: الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق - ص٥٤٢.

(١٠٨)زكريا، فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق ص١٥١.

(١٠٩)المصدر السابق: ص ١٥٢.

(١١٠)المصدر السابق: ص ص ١٥٢- ١٥٣.

(١١١)المصدر السابق: ص ١٥٤.

(١١٢)المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١١٣)على، نبيل، العرب وعصر المعلومات – مصدر سابق- ص ٣٤٥.

(١١٤)المصدر السابق: نفس الصفحة، ص ص ١٠١: ١٠٤.

راجع أيضاً: بيليت، جان مارى، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة- مصدر سابق- ص ص ٢٤٨.

([١١٥]) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول – مصدر سابق – ص١٢٩.

([١١٦]) العراقى، عاطف: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر- مصدر سابق- ص ص ٩٨، ٩٩.

([١١٧]) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق- ص ١٢٩.

وأيضا: رابح ، الصادق: مجتمع المعلومات فى البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم- مصدر سابق- ص ص ٢٢: ٢٧ (الرأسمالية المعلوماتية والعالم الرابع).

([١١٨]) الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق ص ص١٤، ١٥.

([١١٩]) المصدر السابق: ص١٦.

([١٢٠]) اشفيتسر ألبرت: فلسفة الحضارة- مصدر سابق- ص ٦١.

([١٢١]) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق - ص ٩٦.

(*) الرافضون للتقدم العلمى إنما هم المتعصبون المتحجرون فلا يقبلون الجديد ويصرون على تمجيد الماضى وتقديس القديم.

([١٢٢]) زكريا، فؤاد بالتفكير العلمى- مصدر سابق- ص ص٧٧، ٨٨.

([١٢٣]) المصدر السابق: ص ٧٨.

([١٢٤]) المصدر السابق: ص ص ٧٩: ٨١.

الفصل الخامس

الاتفاق بين العلم والأخلاق

الارتباط بين العلم والأخلاق – براءة العلم (أو من الاتفاق)

بداية المشكلة[1] :

فـي العـصور الـسابقة كـان هنـاك حـد فاصـل بـين الـسعى إلـى المعرفـة والسلوك العلمـى، أو بين الفهم النظرى للظواهر ، وإرضـاء الإنسان لملكـة حـب الاستطلاع عنده من جهة، وبين القواعد الأخلاقية التـى يتفـاهم النـاس ويتلاقـون على أساسها من جهة أخرى.

وكـان العلـم[2] . طـوال جـزء كبيـر مـن تاريخـة، نـشاطا نظريـاً صـرفاً، وكـان مـن الطبيعـى ألايقتـرب مـن مجـال الأخـلاق، بـل أن يكـون هنـاك اختـلاف جـوهرى بـين الاسـتخدام ا لنظـرى للعقـل فـى المعرفة،واسـتخدامة العملـى فـى الأخلاق. أما فى عصرنـا الحاضـر،فقد اصبح التداخل وثيقاً بين المجـالين بحيث أصبح العلم يتدخل فى تفكيرنا فى شاكلنا الأخلاقية،كما أصبحت الأخلاق تسعى إلى توجيه العلم، أو على الأقل تستهدف اختيـاره بطريقـة نقديـة. ومـن المهـم أن نعـرف ان الانفـصال التـام بـين العلـم والأخـلاق، إلـى التـداخل الـوثيق بينهمـا لـم يحدث فجأة، وإنمـا حـدث عبـر مراحـل متعددة ومهدت لـه ظـروف كثيـرة وأهـم مراحل الانتقال هى[3] .

١- فى مطلع العصر الحديث أنهار المثل الأعلى القديم للمعرفة وهو العلم لأجل العلم وبدأ ظهور مفهوم حديث للعلم يدور حول فكرة السيطرة على الطبيعة.

٢- بعد ذلـك أخـذ العلـم يـسعى إلـى تحقيـق هـذا الهـدف نفـسه فـى مجـال الإنـسان، إى أن يحقـق بالنـسبة إلـى عالمنـا الـداخلى، نفس القـدرة علـى الفهم.

٣- كان هذا الانتقال إلى هدف جديد للعلم غير المعرفة النظرية المنقطعة الصلة بالواقع هى من الوجهة النظرية التقريب بين مجال المعرفة العلمية والتطبيق العلمى لأن العلم سلوك.

٤- كان معناه من الوجهة العملية إثارة مشكلات متعلقة بكيفية استخدام العلم والغايات التى ينبغى أن يخدمها والنتائج المترتبة على الكشوف العلمية بالنسبة لحياة الإنسان.

٥- اقتحام العلم لميدان النفس الإنسانية(*) والمجتمع البشرى إيذاناً ببدأ عهد جديد يقترب فيه العلم من صميم المشكلات العلمية للإنسان، والأمر الذى تصدر عنه القيم كلها، اعنى النفس الإنسانية والمجتمع البشرى كان لابد أن يتداخل مع تأثير الأخلاق.

٦- فى عصرنا الحاضر إذداد هذا التداخل وثوقاً، لأن التغلغل المتزايد للتطبيقات العلمية والتكنولوجية فى حياتنا جعل العلم يتصل اتصالاً مباشراً بمشكلات حيوية، بل مصيرية، مثل مشكلة البقاء والفناء ومشكلة التلوث والتزايد السكانى والأزمات الغذائية. وكلها أمور تقع على الحدود بين العلم والتكنولوجيا من جهة والأخلاق من جهة أخرى.

وهكذا أصبحت مشكلة العلاقة(٤). بين القيم الخلقية من جهة والتقدم العلمى ومنجزاته الحضارية من جهة أخرى من أهم المشكلات والقضايا التى تشغل اهتمام المفكرين فى هذا العصر، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار كثرة الاحكام الخاطئة والتصورات الرجعية حول هذه القضية، بالإضافة إلى التقدم التكنولوجى الهائل الذى يتزيد باستمرار فى العالم الغربى، ومن الملاحظ ظهور الكثير من الكتابات من جانب الغربيين والشرقيين فى موضوع التقدم العلمى وأثر ذلك على القيم والأخلاق.

نجد بعض الآراء التى ترى بيان الآثار السيئة للتقدم العلمى على مجال الأخلاق تارة والقول باللاتعارض بين التقدم العلمى والأخلاق تارة أخرى، وكل موقف فيها إنما يرتبط بقضية الصلة بين التقدم العلمى ومنجزات الحضارة والتقدم الأخلاقى من جهة أخرى كما قلنا(٥).

الموقف الأول بين صلة القيم بالعلم – ينكر أن يكون للعلم شأن بالقيم، لأن مجاله الوقائع والقوانين التى تجرى على سنن حتمية وتثبتها الملاحظة والتجربة. فالحقيقة العلمية قائمة هنالك، محايدة ومستقلة عن الإنسان. وعلى رجل العلم أن يكشف عنها النقاب.

والموقف الثانى يقرن العلم بالقيم، ويختلف الباحثون فى تحديد صورة ذلك الاقتران(٦).

أما الموقف الأول : فيخشى سطوة العلم أو يوليه أزدراءه ويفزع إلى مهرب غيره من الدين أو الفن أو نزعة فلسفية معينة، والثانى : يزعن لسلطان العلم ويطوى فكره تحت بعض نظرياته واتجاهاته، مسلماً بها مقدمة أو مصادرة أولى يستنبط منها كل فكرة(٧).

ويرى البعض الآخر أن التحالف الوثيق بين العلم والتكنولوجيا هو مصدر قوة الإنسان المعاصر. وهذا الموقف لا يزال يثير ردود أفعال متباينة بين المفكرين حيث نجد ثلاث مواقف هى(٨).

١- رأى متشائم عند أصحاب النزعة الأدبية ويذهبون إلى أن التزاوج بين العلم والتكنولوجيا سيخلق آلات ذات قدرات تزداد تعاظماً على الدوام، حتى يفلت زمام الأمر من يد الإنسان فتنقلب عليه، ثم يسود عهد الآلة الصماء التى تحكم العالم بقوة (الحديد والنار).

٢- رأى أخر فى الإتجاه المضاد يذهب إلى أن الآلة هى التى ستحرر الإنسان من كل أشكال العبودية وتأخذ بيده إلى طريقة المستقبل الذى

يحلم بـه. وتقدم التكنولوجيا- هو فى حد ذاتـه- ضمان ضد كل أنـواع القهر سواء قهر الطبيعة للإنسان، أم قهر الإنسان للإنسان.

٣- يخالف الرأيين السابقين فى تأكيده أن الآلات مهما ارتقت، إنما هى أداة طيعة فى خدمة الإنسان وأصحابه يعيبون على المتشائمين والمتفائلين معاً تجاهلهم لدور الإنسان فى توجيه مسار التكنولوجيا وإنكارهم للبعد الاجتماعى الذى يتحكم فى طريقة استخدام الآلة.

الارتباط بين العلم والأخلاق (أشكال ونماذج) :

إذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة مدى عصوره المتتابعة هى فى الواقع أسئلة متلاحقة، فسؤال يلقيه الطبيعيون السابقون على سقراط هو مما صنعت الأشياء؟ ثم يحاولون الإجابة عنه بمختلف الفروض، ثم تغير السؤال عند سقراط وأصبح سؤالاً عن قيم الأشياء الخلقية والجمالية،لا عن مادتها التى صنعت منها. وبأختلاف ا لسؤال انتقل الفكر من عصر إلى عصر يليه(٩).

والسؤال الآن كيف يكون العلم أخلاقيا(١٠).

كرامة الذهن - الحرية - ائتلاف البشر كلمات لأخلاق العلم، لو عملت بها الإنسانية لذهبت الحروب والمظالم الاجتماعية وطغيان الإنسان على الإنسان، وانقضى عصر البؤس ولانتهت جميع ضروب الطغيان الذى يرهق حياة الشعوب والأفراد، وهنا يمكن القول أن قوام الروح العلمية صفات خارجة عن مجال العلم وهى على الأخص صفات أخلاقية. وهى النتيجة التى ينتهى إليها جوبلو والعناصر الإيجابية الهامة. فالعالم إنسان تبلغ لديه الشجاعة والأمانة العقلية أقصى حدودها، وهو قاضى لا يتطرق إلى نزاهته شك(١١).

يقول رينان : أنه حتى فى عصره لم يكن للعقل الإنسانى نصيب فى تقدم الإنسانية، وأن ما تحقق من التقدم جاء بعد التعثر وخبط العشواء، ولكن العلم سيتولى ذلك، ويعمل على تنظيم الإنسانية ليصل بها إلى الكمال(١٢).

وما تم حتى اليوم من التقدم ليس سوى الصفحة الأولى من مقدمة مؤلف لا نهاية له. فالعلم وحدة حق الذى يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التى لا تحتمل الحياة بدونها، ولا يقوم المجتمع بغيرها. وإذا جردنا العلم من غايته الفلسفية فماذا يبقى له ستسبقى بلا شك- بعض التفصيلات التافهة التى تحرك شهية حب الاستطلاع للعقول الباحثة[١٣].

وللعلم أدوار أخرى[١٤]. كثيرة قدمها للإنسانية- ففى الوقت الذى دوى فيه صوت الأنفجار الذرى فى هيروشيما لكى يعلن على الملأ بداية عصر الذرة. كان هناك عالم هادئ يعلن بأبحاثه فى تواضع شديد قيام علم جديد أطلق عليه اسم السيبرنطيقا **Cybernetics** وتأثيره على مستقبل الإنسانية أهم بكثير من الانشطار النووى هذا العالم هو نوبرت فينر **Norb ert wienar** وأبحاثة هى الأساس الأول لاختراع العقول الإلكترونية.

- وعلى هذا الأساس فقد درس الوظائف التى يقوم بها الجهاز العصبى للإنسان، والتى يمكن للإنسان بواسطتها من أن يصحح مسار أفعاله ويعيد توجيهها. ولا شك أن هناك دور للعقول الإلكترونية فى مساعدة العقل البشرى بوصفه نموذجاً لما تؤدية التكنولوجيا الجديدة من خدمات أساسية فى ميدان العلم، وخاصة وظيفة الذاكرة الصناعية التى تقوم بها العقول الإلكترونية[١٥].

وقد توصل إرنست جونز[١٦] إلى أن التحرر من القلق الذى لا مبرر له،قد يكون أحسن معيار لما هو سوى، وليس غير الذين اقتربوا من هذه الحالة اقترابا كبيراً يمكن أن يكونوا بحق سعداء ومنتجين ومتكيفين. وهى المعايير الأخرى الرئيسية التى أقترحت فى تلك المناقشة لمفهوم العقل السوى.

ولذلك نجد أن د. فؤاد زكريا لا ينظر إلى العقل نظرة مجردة أى العقل النظرى- أو العقل فى حد ذاته بل هو حريص باستمرار على الربط بين العقل والمجتمع، وبيان دور العقل فى الإصلاح الفكرى والاجتماعى والسياسى[١٧].

ومن مقتضيات العلم- كما نعلم العلم واكتشافاته.

أن المعروف أيضاً أن الأخلاق فى حد ذاتها علماً[١٨] . وهو علم الوقائع الأخلاقية، أو يرى أن الأخلاق عند من يلاحظها ملاحظة علمية هى التميز بين الخير والشر على نحو ما يتجلى فى الوقائع الاجتماعية والفلسفات إحدى هذه الوقائع. ولكن هناك وقائع أخرى تعدلها أهمية وخطراً.

ويرى بايبه : أن عبقرية الفيلسوف تحمله على أن ينظر إلى الأشياء نظرة شخصية، وعلى أن يهمل بعض الوقائع، وأن يبرز بعضها الآخر، صحيح أن أجمل مذهباً ليس إلا انعكاساً لفترة من الزمان ولبيئة من البيئات، ولكن مرآه مشوه الملامح. فليست الأخلاق اليونانية محصورة فى مذهب أفلاطون ولا أرسطو، ولا الأخلاق الكاثوليكية محصورة فى مذهب القديس توما الاكوينى[١٩].

فالصورة الوضاءة التى يرسمها الفيلسوف شىء والحقيقة التى تؤثر مباشرة فى الوقائع شىء آخر. هذه الحقيقة المؤثرة يبحث عنها عالم "الايتولوجيا" فيما ابتدعه المجتمع من نظم كبرى كاللغات والشرائع والفنون والآداب والعادات. وهنا فقط يكشف عالم الاتولوجيا القوى العميقة التى تحكم المذاهب من داخلها أو خارجها، وتقود الجماعات الإنسانية، وتكون فى اغلب الأحيان منقوشة فى الوقائع قبل وجودها فى العبارات[٢٠].

ولذلك فليس هناك بأس إذا لم تنظم أخلاق العلم بعد فى مذهب، ولم تتركز بعد فى قواعد، بل لن يزعجنا أن نرى أن بعض العلماء لم يلبوا عن وعى وشعور هذه الأخلاق. فلم يكن لهذه الأخلاق نظارها، وإنما كان لها عُمالها، ولم تعبر عن مثلها الأعلى باللفظ، وإنما بالفعل. إنها متضمنة فى وجود العلم، وفى نفس تطوره[٢١].

فإذا لم يمكن إقامة علم للأخلاق أفلا يمكن أن يكون هنالك أخلاق للعلم يتسأل بايبة.. ويعتقد أن وجود أخلاق للعلم ليس أمراً ممكنا فقط،بل هو موجود

بالفعل- كما قلنا- وأخلاق العلم: عبارة عن جملة الأفكار المعيارية التى حملت الناس على المضى فى طريق البحث العلمى، والتى جعلتهم يحددون مناهجه ويوثقون تقدمه. ومادام الناس يطلبون إلى العلم أن يضع مثلاً أعلى برمته، فهو يتهرب من هذه المهمة لآن له مهمة أخرى فيما يتعلق بالوقائع وكشف العمل عن العامل ويقال أن أخلاق العلم هذه لم يضعها أحد بعد. وهذا صحيح، وما نود أن نبيته أن هذا ليس انتقاضاً ولا بدعاً[٢٢].

وفى حين يرى مارشال روكر[٢٣]. **M . walker** وهو أحد فلاسفة العلم المناصريين للوضعية المنطقية، بعد أن يفرغ من تحليلة للعلم مصدراً للنصح والمشورة فى السلوك، يعود فيقرر بأن الأخلاق أيضاً هى مصدر للنصح والمشورة فى السلوك – هو ينشد فى تحليله وحده الأصل والغاية للنصح والمشورة فى العلم والأخلاق معاً. فالأصل هو التجربة الإنسانية، والغاية هى بقاء الإنسان والحكم الخلقى والحكم العلمى لديه سواء.

وكل منهما يقوم على أساس من النظر إلى النتائج والتنبؤ بها حسب قاعدة مقررة أو قانون معلوم، وهنا يسعى الإنسان فى نزوعة للبقاء إلى استخدام قانون المنهج العلمى للتنبؤ بالمستقبل ليتسنى له بناء سلوكه على أساس هذه التنبؤات[٢٤].

ولذلك يرى رينان أن غاية العلم: هى أن يعرف الناس قانونه وغايته وأن يبصرهم بالمعنى الحقيقى للحياة، وأن يفيد من الفن والشعر والفضيلة- وكل ما يجعل للحياة قيمة ويرد رينان إذا عجز العلم عن القيام بذلك. فليس هناك شىء يستطيع أن يقوم بها. وتظل الإنسانية دائماً جاهلة معنى الأشياء، وإذا كانت الأديان قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً صالحاً فى سير الإنسانية، فما ذلك إلا لأنها كانت مشوبة بالعلم، إى بممارسة العقل البشرى[٢٥].

وإذا كان الفكر العلمي والديني والأدبي قد دخل إلى ميدان البحوث الأخلاقية من باب مساهمتها في مقاومة ظلام الأمة والجهل، فإن اللغة تدخل في ميدان البحوث الأخلاقية من كل هذه الأبواب مجتمعة، لأنها هي المطية- كما يقول ابن خلدون- التي حمل عليها الإنسان اعباء نفسه وهواجسه وأفراحه وتصوراته وعلومه واكتشافاته- حملها بواسطة اللغة حتى بينه وبين نفسه(٢٦).

وإذا أردنا أن نكشف روح العلم العميقة وجب أن ننظر في البحث من حيث هو بحث،أي في اللهيب الذى هو روحه وهذا اللهيب حر، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. كما يواجه العلماء الحقيقة. التي تنفلت فيترددون ويتحسسون، ويراجع بعضهم بعضا، ولا يمكن أن يخطر ببال أحد منهم أن يحد من حقوق فكرما(٢٧).

ومن المعروف أن احتكاك الأذهان يؤدى إلى انبثاق النور الذى يخلق الوفاق واجتماع الكلمة. وليست الحرية التي يعترف العلم بها للجميع تساهلاً مكروها، وإنما هي أساس النشاط العلمي وهي شرط النجاح، فقد تحتدم المجادلات العلمية بسبب الحقيقة، ولكن استقلال الجميع في الفكر استقلالاً مطلقاً لا يمكن أن يكون موضع شك(٢٨) وهنا يضع المؤلف شرط الحرية كقيمة إنسانية وبالتالي قيمة للعلماء تلتصق ببقية القيم الأخلاقية التي سوف نعرض لها فيما بعد.

ومن السمات الأخلاقية للعلم- والتي نجدها نتيجة مباشرة للحرية وأستقلال الفكر- التسامح(*).

إن الروح العلمية تذهب إلى أبعد من التسامح وهي لا تقنع بتطليق الكراهية أو الازدراء باعتبارها سبه للفكر، بل تنكرهما أولا بوصفهما عقبة من العقبات في سبيل الذهن(٢٩).

والتسامح - عندنا- أشكال متعددة منها التسامح الفكرى وهو الذى يسمح بالتعدد الفكرى وثراء الحياة الفكرية والتسامح الدينى والعقائدى، وهو ما نحن فى حاجة إليه اليوم أكثر من كل الأيام السابقة والتسامح الأخلاقى الذى يسمح لنا بالتعرف على أخلاقيات المجتمعات الأخرى والاستفادة من كل ما هو أيجابى فيها والبعد عن كل ما فى سلبى ولا يتفق مع منظومتنا الأخلاقية،ولذلك فالتسامح عندنا معنى ومغزى ومحتوى وخريطة للحياة كلها.

ولذلك نجد أن كل تقدم فى مذهب الحتمية يؤدى ضرورة إلى وقوف الإنسان موقف التسامح بازاء الناس جميعاً[٣٠].

وقد يأتى يوم يقف فيه المؤخون من أهل عالم أكثر حكمة من عالمنا موقف الدهشة لتلك الغشاوة على بصائرنا،ثم أنهم يكونون قد نشأوا نشأة علمية، فيفهمون أن خطأنا إنما ورثناه من ماض فرض علينا،كما يفرضه علينا الأمر الواقع فيحكمون حكماً شديد أعلى أخطائنا ويتسامحون فى الحكم على أشخاصنا. ولذلك إذا قدر لمبدأ التسامح المتضمن فى البحث الأجتماعى أن ينتصر فسوف يعيننا على أن نوفق بالعقل بين شعورين عظيمين يقودان العالم (كراهية الشر- محبة للناس)[٣١].

ويحاول (جون فلوجل) أن يعالج هذه المشكلة عن طريق الاتجاه إلى التقليل من العدوان، وأوضح من هذا ذلك التقليل الذى يتضمنة الانتقال من مركزية الذات إلى محبة الاجتماع والمعاشرة ومن حيث الأمر الأخير فإن الرغبة الحلقية فى تقليل الميل إلى العدوان المتصل بالسعى الأنانى وراء المصلحة الذاتية كانت واضحة لكبار المعلمين الأخلاقين العظماء خلال العصور المتعاقبة كلها[٣٢].

ولذلك يتحدث الناس عن أعمال العنف ويصفونها بأنها مجانبة للأخلاق. وهذا هو نفس الأثر الذى تتركه فى نفس رجل العصر الحديث، ولكن

العلم أكثر اطمئناناً وهو في رغبة في الفهم يرى فيها نتائج وخيمة، ولكنها منطقية لأخلاق مخالفة لأخلاقه. وهذه الأخلاق تنشأ من الاعتقاد بأنه الحقيقة وحدها لها حقوق، وأن الخطأ لا يمكن أن يكون له حقوق[٣٣].

كما أن اثبات المطلق يسوق منطقيا إلى إنكار الحرية، وكأن الحرية المنصوص عليها في القوانين تهجرها الأخلاق الجارية هجرا فنرى حوليان الرافض يلعن ابيقور وأوجيست كونت يلعن حوليان الرافض وملايين الناس يصبون أمثال هذه اللعنات على من يسمونهم أعداء. ولذلك فإن أكبر طرافة للعلم أنه ظل يعيداً عن لعن الخصوم بعيداً عن تكفيرهم، وأنه جعل الحرية قانونه[٣٤].

ولذلك كانت الحرية ا لعلمية علاج للناس فقد قال لوكرتيوس أن فلسفة أبيقور وحدها خليقة أن تتم على الناس نعمة هذا التحرير، ورأى في الفيزيقا الأبيقورية العلاج لجميع هذه المخاوف وحيا أستاذه فاتح الكون وقال (نعم انتصرت به قوة الذهن الحية، قطع أشواطاً بعيدة، وتجاوز بوثبة الفكر أسوار العالم المشتعلة) [٣٥].

ومما لا شك فيه أن الحرية تأكيد على أحترام[*] الفكر. فمن أخلاق العلم احترامه للفكر المستقل- لذلك فإن من آمن بحقيقة مطلقة وسلطة معصومة لا يرى التسامح إلا شيئاً لا محيص عنه. أما من أراد أن يستلهم أخلاق العلم،فيرى التسامح صورة متواضعة ناقصة من صور (احترام الفكر) لأنه حرية التعبير عن الآراء مهما يلحقها من شوائب التطرف تعين الحقيقة على الظهور[٣٦].

وأخلاق العلم تريد أن تصون هذه الحرية من عبث الدجماطيقية ومن عدوان الاستبداد من سطوة رأس المال، ذلك المال الذى نجده دائماً على استعداد لشراء وسائل التعبير عن الفكر، أو يشترى الفكر نفسه[٣٧].

ونحن نوافق على هذا القول - كلياً وجزئياً- فحرية التعبير قيمة إنسانية وتجاهلها هو تجاهل للكيان الإنسانى. فمن اختلاف الآراء وتنوع الخبرات -تنشأ المعارف الجديدة.. وعلينا باتباع العقل فى مناقشة الآراء المخالفة والمتطرفة. فلغة العقل هى اللغة الوحيدة القادرة على كشف التناقض والتهافت وبالتالى فإن الفكرة التى لا تصمد أمام العقل هى فكرة ناطقة بالكذب مخالفة للإنسان الذى هو العقل فى الحقيقة.

واحترام الفكر هو جزء من (توقير الحياة) كما قال أشفيتسر (لهذا فإنى أقف وأعمل فى العالم عمل من يسعى إلى جعل الناس أقل خجلاً وأسمى أخلاقاً يجعلهم يفكرون)(٣٨).

ثم ينتقل بعد ذلك إلى المعنى الأساسى فى كل مذهبه وهو ما يسميه (توقير الحياة) وهو مفتاح سائر آرائه ومفاده : أن كل حياة هى شيء، يقدس بما فى ذلك حياة الكائنات غير الإنسانية،إى الحيوانات، ويقول عن نفسه منذ طفولتى، وقد كرست نفسى للدفاع عن حياة الحيوان بالمحافظة عليها،وإنه لسرور خاص لى أن الأخلاق الكلية القائمة على توقير الحياة تكشف عن التعاطف مع الحيوان، وهو أثر يسميه الناس عاطفية، لكن فى نظرى لا يستطيع أى إنسان مفكر أن يفلت منه كما قال اشفيتسر(٣٩).

ومبدأ توقير الحياة **Respect of life** أو تقديس الحياة هو توقير وتقديس لصانع الحياة وهو فى نظر أشفيتسر (وكما علمنا من كتابه) الإنسان ذلك الكائن الفريد الذى ينعم بالحياة كما ينعم بالإحساس والفكر والعلم.

وفى أخلاق العلم متميز ب. ف سكنر **Skinner** فى كتابة (أبعد من الحرية والكرامة) أنه لابد للإنسان من تحقيق تقدم مشابه لتقدمه فى ميدان العلم والتكنولوجيا على صعيد الدراسات الإنسانية، وسلوكه وتفكيره، وعقله، ونفسه على مستوى التقدم فى دراسة العالم الخارجى، والأشياء حولنا، فلا يكفى أن

نتقدم فى ميدان العلم والتكنولوجيا لإن هذا قد ينقلب ضدنا،ولن نجد الحل فى مزيد من التقدم العلمى، لإن الحل فى مجال آخر هو الإنسان نفسه(٤٠).

فقد نستطيع أن نتحكم فى الانفجار السكانى عن طريقة تنظيم الأسرة، وتستطيع تجنب المجاعة فى العالم عن طريق التقدم فى ميدان ا لعلوم الزراعية،ونستطيع مقاومة خطر الحرب النووية عن طريق اكتشاف وسائل جديدة لحماية الإنسان. إلا أن هذا كله لا يكفى لأنه لابد من بناء الإنسان الذى يعرف أهمية وضرورة كل هذه الأمور، أى لابد لنا من ثقافة تجعلنا نضع التقدم العلمى فى خدمة ومصلحة البشرية، لا أن يكون هذا التقدم على حساب البشرية(٤١).

والصلة بين القيم والعلم عند البعض الآخر أكثر اتساعاً مما نتصور فلا تكتفى بتصور الفاعلية الإنسانية فاعلية قيمية، بل تذهب إلى أن الكون نفسه مخلوق بقيم وغايات معينة. وما دام العلم يبحث فى الكون، فهو يبحث إذن فى قيم وعادات كونية **Cosmic** ، وذلك بمعنى أن الكون بأسرة تحدده قيم وتدفعه غايات، وعلى العلم أن يدرس هذه القيم والغايات(٤٢).

وتقترن القيم بالعلم فى مستويات ثلاثة هى(٤٣) .

أ- القيم التى تسبق الاشتغال بالعلم، وما تتضمنه من مطالب وحاجات يندفع العلم إلى إرضائها.

ب- هو القيم الباطنة فى العلم من حيث هو منهج له افتراضاته الأولية وأسسة العقلية والتجريبية، ومن حيث هو وقائع وقوانين ونظريات.

ج- هو القيم التى يؤدى إليها العلم، ويضيفها إلى قيم العالم الإنسانى فمزاولة البحث العلمى، وصقل أدواته وتحديدها وتطوير مناهجه، يفضى إلى توليد قيم جديدة وتوكيد أخرى، بحيث تتسع جوانب العالم الإنسانى، ويعدل صورة الطبيعة ولا شك أن الفهم الواضح والتقدير

المتغير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم بل وتطورها.

فإذا اعتبرنا الأخلاق سلوك الأفراد بما فيها من صالح وغير صالح، أو اعتبرناها المثل العليا التى تنادى بها المجموعة، وقلما تراعيها. فمن حق العلمى أن يتسأل عن المبادئ الأساسية التى تبنى عليها الأخلاق والمثل(٤٤) .

ومن هنا جاء القول بأن إنكار تعلق العلم بالقيم إنما هو تعبير عن اغتراب العلم عن الإنسان صاحبه، وكأنه لم يعد ملكه، ولم يكن صنع يده. وليس عليه إلا أن يقول رأية فى ذلك الكائن القريب هل معه أو ضده. وهل العلم مشيد أم مدمر، وهل يقف مع خير الإنسان أو شره. أو فى كلمة واحدة هل هو مع قيم الإنسان أو ضدها(٤٥).

يرى بابيه أن العلم ليس بمسئول مطلقاً عن المخترعات الفتاكة التى يستخلصها الناس من كشوفة. وأن اثبت خلافاً للرأى الشائع أن للعلم (أخلاقاً) قد تستطيع أن تجمع شمل الناس حول عدد غير قليل من المشكلات الخطيرة(٤٦)

وسوف نضرب هنا مثالاً على ذلك.. هوجمت إحدى المدن اليونانية، وكادت أن تقع فى ايدى الأعداء فلما ضافت بحراسها سبل الدفاع عنها ألقوا على المهاجميين تمثالاً من تماثيل الألهة، وصرع التمثال الأعداء، وهو طرفة من طرف الجمال، فهل خطر لأحد أن يتخذ من ذلك حجة على أن الفن الجميل قاتل للناس؟ ولو اتفق أن عاون المثال نفسه على رمى التمثال فلن يضير ذلك فن الحفر فى شيء. فليس من الإنصاف أن ينهض غاندى وتاجور وأينشتين نفسه فيهاجمون العلم، ويحاولون أن يحملوه عبء الآثام التى تقترف باسمه(٤٧).

وفى القول السابق: مؤشراً حقيقياً على إيجاد الحد الفاصل بين العلم وتطبيقاته واستخداماته التى قد تكون للخير والحياة أو للشر والموت. وهذا ما سوف نتناولة فى عرض المشكلة ومحاولة حلها.

وهناك مثال أخرى فى هذا الشأن : نستعرض فيه كيف تكون التكنولوجيا محاولة للاستبداد(٤٨). ففى محاولة لتبرير برامج الولايات المتحدة أكد لنا المستحدثون بلسان هيئات العون أن استراتيجيات التنمية قد تحسنت تحسناً دراميا، وأن التركيز على التصنيع السريع والثورة الخضراء قد نحى جانباً لصالح استراتيجية جديدة للتنمية. وقيل لنا أن المدخل الجديد الذى يطلق عليه (الحاجات الإنسانية الأساسية) يركز مباشرة على الفقراء، وعلى انتاجية المزارع الصغيرة وعلى التكنولوجيا المحدودة النطاق وعلى البنية الأساسية.

وهى استراتيجية سوف تساعد سكان الريف جميعاً فى أقطار العالم الثالث، وذلك فى برنامج مساعدات التنمية الأمريكية وجاءت حركة الاتجاهات الجديدة لبرنامج المعونة الرئيسية الممولة من الولايات المتحدة مصحوبة بتعبيرات جديدة وبراقة مثل (التنمية الريفية- التكنولوجيا الملائمة- المشاركة الشعبية – رفع إنتاجية المزارع الصغيرة – الاعتماد على الذات).

علاج المشكلة :

فى البحوث المعروفة (فى معهد الغذاء وسياسة التنمية) تقودنا إلى استنتاج مؤداه : أن الانفجار السكانى ليس سبباً لجوع الريف وفقره، كما أن السبب ليس ندرة الموارد الزراعية، أو الافتقار إلى التكنولوجيا الحديثة، بل أن السبب الجذرى للجوع هو زيادة تركيز السيطرة على موراد انتاج الطعام فى قبضة حفنة قليلة من الناس، وهى مجموعات النخبة المتميزة التى تستحوذ على مقدرات موارد أنتاج الطعام من أجل مصالحها الخاصة(٤٩).

ونحن نتفق مع هذه الرؤية- تمام الاتفاق. أن الحلول للمشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ينشأ من داخلى البنية الاجتماعية، وليس بمعونات خارجية. فنحن أدرى منهم بأنفسنا، فإذا لم نستطع أن نضع أيدينا على

حلول لمشكلاتنا، فمن المستحيل أن نجد لها حلول عند الأخر. المشكوك في توجهاته وسياساته على طول الخط.

وفي نفس الوقت لا يمكن النظر إلى العلم على أنه شر. فلو كان للعلم كل تلك السلبيات لكان شراً، ولكنه ضرورة لا نلوم من أجلها أي إنسان، وضيق بعض الطوائف بالعلم مما يضحك لأنه يدل على أنها تتوهم أن هناك سبيلاً آخر لتقدم الإنسانية،وكان الإنسان حرف اختيار الاعتقاد بما يحبه ويؤثره. ومن المستحيل أن نمنع العقل من تناول كل ضروب الاعتقاد،وهو مرغم على اعلانه أنها لا تكون الحق المطلق(٥٠).

ومما يؤكد ذلك إن العالم الأمريكي (ادوار تيلر) أبو القنبلة الهيدروجينة قد صرح أن إنتاج القنبلة الذرية لم يكن خطأ ، إنما الخطأ في ابقائها. فقد كان بمقدورنا إلقائها على مستوى عشرين ألف قدم فوق عاصمتهم طوكيو، فيرى السكان ضوءها الباهر، ويسمعون دويها الهائل دون أن يموت أحدهم. وهنا سوف يؤمنون بامتلاك أمريكا للسلاح المركب القادر على تدمير مدينة بأكملها فيستسلمون دون إراقة قطرة دماء واحدة(٥١).

ومما لا شك فيه أن هناك انتقال يحدث كنتيجة طبيعية لنمو المعرفة ولتزايد الموقف العلمي(٥٢) . كلما صرنا نعتمد الآن على العلم الفيزيقي أكثر من اعتمادنا على الصلاة أو السحر كي نصل إلى تحقيق رغباتنا في عالم المادة، فهناك أيضاً ميل عظيم متزايد للالتجاء إلى العلوم البشرية (كالاقتصاد والطب وعلم النفس) لحل الصعوبات المختلفة المتعلقة بالسلوك البشري والحياة الإنسانية وقد أسس جراهام والاس **Craham Wallac** لهذه الفكرة في كتابه الهام **Human nature in Politcis 1908** .

وهنا نذكر القيمة العلمية في علاقتها بالسعادة وكمفهوم أخلاقي، أن العلم يدعو كل فرد إلى التفكير لذاته، ولكن كل فرد لا يتسطيع أن يحيا من أجل ذاته، بل لابد من مشاركة الآخرين لتحقيق سعادة الجميع. حقاً إن الحقيقة العلمية

هى حقيقة وضعية، ومن المكن أن يلتف الجموع حولها، ولكنها - بطبيعتها- حقيقة عقلية، لا نستطيع أن نقيم عليها الحياة الاجتماعية[٥٣].

يقول العالم الفرنسى (هنرى بوانكاريه): أن العادات العقلية، لها صداها الأخلاقى والانسجام الواقع الذى يراه العالم بين القوانين الطبيعية - يجعله يتجرد من كل أنانية، ولا أحد يستطيع أن ينكر: أن خادم العلم والحقيقة هو خادم الإنسانية[٥٤].

والعالم لا يخضع لأهوائه ورغباته وأوهام خيالاته، وهو يرفض الكذب والخداع، وبذلك يقوده العلم إلى الفضيلة، ويعتقد هذا العالم أن العلم يقوى الإرادة الأخلاقية، لأنه يحقق الأهداف النبيلة فى البحث عن الحقيقة، ولذلك يقول أرسطو أن الأخلاق "زهرة يانعة من زهور العلم" إى ثمرة من ثماره والعلم الذى نشأ فى ظل الحرية هو وحده الذى يثمر الفضيلة والأخلاق[٥٥].

مما سبق نريد أن نتعرف على العناصر الأخلاقية فى شخصية العالم وليس المقصود من الأخلاق هو تلك الأخلاق الشخصية التى تتعلق بطريقة سلوك العالم من حيث هو إنسان وإنما المقصود هو الأخلاق المتصلة بعمله العلمى بطريقة مباشر أو غير مباشر. ويشيع تلخيص القيمة الأخلاقية العليا التىيتميز بها العالم فىكلمة واحدة هى (الموضوعية). ولكن الموضوعية كلمة شديدة التعقيد تحتمل جوانب متباينة، ومن المستحيل فهمها إلا إذا حللنا معانيها المختلفة بدقة ومن هذا التحليل نصل إلى العناصر الأخلاقية كما ينبغى أن توجد فى شخصية العالم[٥٦].

١- **الروح النقدية :** أول معنى للموضوعية،أن تكون لدية روح نقدية، والا يتأثر بالمسلمات الموجودة، أو الشائعة، وأن ينقد نفسه، ويتقبل النقد من الأخرين. فأهم ما يميز العالم قدرته على أن يختبر الآراء السائدة على المستوى الشعبى العادى أو فى الأوساط العلمية بذهن ناقد لا ينقاد وراء سلطة(*) القدم أو الانتشار والشهرة والأمثلة عديدة على ذلك[٥٧].



صورة ضوئية لاديصون، أخذت فى الساعة الخامسة والدقيقة الثلاثين من صباح ١٦ حزيران ١٨٨٨، وهى تمثله بعد أن قضى ثمانى وسبعين ساعة من العمل المتواصل على اسطوانة الشمع لفونغرافه. وعمل أديصون يمثل الانتفاع بالعلم لخدمة المطالب الاجتماعية، وتوقُّعها، والاستعداد لحلها، أكثر مما يمثل محاولة الجواب عن مسائل مجرّدة. وهذه الصورة منقولة هنا بإذن من مؤسسة أديصون ومخبره.

على أن العالم مثلما يعيد اختيار الأمور المسلم بها فى الأوساط العلمية أو الشعبية ويخضعها لمحكمة العقل وحده، لا يعفى نفسه من النقد،فمن الجائز- هو نفسة- أن يقع فى الخطأ. وفى هذه الحالة يبادر العالم الحقيقى بالاعتراف بهذا الخطأ. وقد يكون هذا اليما، لأنه من السهل أن ينقد المرء الآخرين، ومن الصعب أن يفقد نفسه[٥٨] .

وينتقد د. فؤاد زكريا موضوع النقد الذاتى الذى أصبح له سمة سياسية، فظروف العالم الذى نعيش فيه، وطبيعة الصراع بين الأفكار تجعل البعض يغير من تياره السياسى تمشياً مع السلطة، ومع العهد الجديد باسم النقد الذاتى[٥٩].

ونحن نتفق مع المؤلف فى هذا القول لأن هذه الصفة السلبية منتشرة فى زماننا هذا فتغير الجلود والرقص على الحبال وإمساك العصا من الوسط (ما يسمونه الوسطية) كل هذه المواقف المبتذلة سمة من سمات معظم مفكرى هذا العصر فإذا ما أمتلك هذا المفكر (الزائف) ا لقدرة على التلون والتغيير ناحية اليمن، وناحية اليسار، استطاع أن يصل إلى ما يريد وما يتوافق مع الحالة الراهنة، ومع الكفة الغالبة على التيار السياسى بمداهنة هذا التيار والغزل على منواله..

٢- **النزاهة :** نفى ثنايا الحديث عن الروح النقدية اتضحت لنا عناصر كثيرة ترتبط بصفة النزاهة، مثل قدرة ا لعالم على أن يقف من أعماله الخاصة موقفاً نقديا، أو على أن يتقبل نقد الآخرين، ولا ينسب إلى نفسه شيئاً استمده من غيره. وهذا التجرد هو الذى يجعل العلم يلجأ إلى وسيلة وحيدة للإقناع هى الدليل والبرهان الموضوعى[٦٠].

والحديث عن النزاهة والتجرد يقضى بنا إلى موضوع آخر له أهمية بالغة، ولا سيما فى عصرنا الراهن. وهو موقف العالم من الربح المادى أو

المـال، لأن نزاهـة العـالم تفتـرض منـه أن يكـون فـى عملـه العلمـى سـاعيا إلـى الحقيقة وحدها يصرف النظر عن الكسب[٦١].

وهذه المسألة تنبـة إليها الفلاسفة منذ أقدم العصور، إذ قسم أفلاطـون البشر إلى محيى الكسب كالتجار والصناع ومحبى الشهرة كالحكام والسياسيين أو القواد العسكرين ومحيى العلم والمعرفة وهم العلماء والفلاسفة. وفى رأيه أن من ينتمـى إلـى الأخيرة لا ينتمـى إلـى الفئتين الآخريين. ومنذ ذلك الحين كـان الاعتـراف بـأن لـذة العلـم والوصـول إلـى الحقيقـة تفـون إى لـذة أخـرى وتجعـل صاحبها زاهداً فى الأهداف الدنيوية[٦٢].

٣- **الحياد :** أن الموضوعية هى الصفة التى تلخص جميع جوانب الأخلاق العلميـة. ومـن معـانى الموضـوعية الـروح النقديـة والنزاهـة والمعنـى الثالث للموضوعية هو الحياد. أننـا نـصف الشخص الموضـوعى بأنـه محايد ونعنى بذلك أنـه لا ينحـاز مقدماً إلـى طـرف من أطـراف النـزاع الفكرى أو الخلاف العلمى[٦٣].

إن العـالم ينبغـى أن يقـف علـى الحيـاد بمعنـى أن يعطـى كـل رأى مـن الآراء المتعارضة حقة الكامل فى التعبير عن نفسه. والحياد العلمى اكتسب فـى وقتنا هذا- ابعاداً أوسع من ذلك بكثير وأول هذه الأبعاد ذو طابع أخلاقى واضح فمن الشائع أن نجد كتابات تتهم العلم بأنـه سبب الشرور التـى تعانيها البشرية، وخاصة بعد أن أدى تحالفة مع التكنولوجيا إلى تغير وجه الحياة علـى نحو يـراه البعض انحدار لإنسانية الإنسان[٦٤].

ولكن هناك كتابات أخرى تمجد العلم علـى أسـاس أنـه هو القوة القـادرة علـى أن تحقق الجنـة الموعودة للإنسان علـى سطح الأرض... ولكـن الـرأى الأكثر شيوعاً هو القول بأن العلـم محايد بين الخير والشر... فـالعلم أداة تتيح للإنسان أن يفهم العالم المحيط بـه، ويفهم نفسه علـى نحو أفضل. والأمر الذى

يؤكد حياد العلم، أن العلم نفسه- غير مسئول عن التصرف فى النتائج التى يتوصل إليها. فالعالم – فى عصرنا الحديث- يشتغل لحساب مؤسسة أوسع منه: قد تكون الدولة أو شركة تجارية أو على أحسن الفروض معهد علمى[٦٥] .

ولكن الحياد بالمعنى الحقيقى - كما يرى د. فؤاد زكريا- هو موقف أخلاقى أو هو انحياز إلى الأخلاق إذا فهمناه فهماً صحيحاً لا بمعنى الوقوف موقف المتفرج إزاء الأخلاق. وهكذا يكون الجهد العلمى هو ذاته نوعاً من (الجهاد الأخلاقى) ويكون التحلى بقدر معين من القيم الأخلاقية صفة أساسية للعالم. هذا طبعاً إذا كان عالماً بالمعنى الصحيح- كما يرى المؤلف[٦٦].

وإذا كان هذا هو حال العالم من الناحية الأخلاقية المهنية فمما لا شك فيه تأثير العلم على الإنسان. فهذا العالم هو إنسان قبل كل شىء.

فإذا اتبعنا المنهج العلمى فسوف نجده قادراً على أن يتعرف على رغبات المجتمع (وهو مجموعة من الأفراد) بطريقة سليمة ويفاضل بينها على نحو لا مجال فيه للهوى أو التمييز[٦٧] فقيمة الفرد واضحة فى عصر الآلة. إن أهم ما يميز طبيعة العمل فى عصر الصناعة صفة (التخصص) وكلما ازدادت حياتنا تعقيداً ازداد التخصص وتقسيم العمل دقة. وهذه الظاهرة لا تقتصر على مجال الاقتصاد وحدة، بل هى تمتد إلى مجالات السياسة والإدارة والعلم. ومع ذلك فبينما أصبح هذا التخصص أمراً مقبولاً فى سائر الميادين بعد أن وضح للجميع أن التخصص فى العلم- مثلاً- قد أتى بأحسن النتائج على العلم وعلى الإنسان ذاته، فإن هذه الصفة قد وجدت من ينتقدها فى ميدان العمل الاجتماعى، ومن يعيب مع المجتمع الحديث روح التخصص المفرط[٦٨].

كذلك العلم لن يعجز عن التأثيربطريقة غير مباشر فى الحقائق الأخلاقية. ونستطيع أن نستخلص التطبيقات من علم الوقائع الطبيعة. فلو فرضنا

أننا اكتشفنا الأسباب التى تؤدى إلى زيادة عدد جرائم السرقة والقتل، تيسر لنا – بداهة- أن نتنفع بهذه المعرفة فى تخفيض عدد تلك الجرائم، ولو فرضنا أننا استطعنا يوماً أن تتكهن تكهنا يقيناً بالاتجاه الذى سيمضى فيه تطور الأخلاق فيما يتصل بالطلاق والملكية والمساواة. يمكن لنا أن نأمل بأن نرى خصوم الأفكار التى تدر لها الانتصار تخف حدتهم فى معارضتها إذا عرفوا أنها لا مفر منها[٦٩].

وهناك من يرى : أن شخصية الإنسان تتضاءل فى مجتمع يسوده تقسيم وتنظيم العمل، لأن الإنسان فى مثل هذا المجتمع لا يهتدى إلى ذاته الباطنة، ويضيع وسط الآخرين، ولا يفهم من القيم إلا ما كان يحمل طابعاً أجتماعيا. أما القيم الفردية الباطنة . فهى مجهولة تماماً، وأصحاب هذا الرأى يظنون أن شخصية الإنسان تزداد تأكيداً لذاتها كلما كانت مستقلة عما حولها والحق أن من السذاجة أن نجعل من الاكتفاء الذاتى والاستغناء عن المجتمع معياراً يقاس عمق شخصية الفرد[٧٠].

لا شك أن تجانس العمل وبساطته فى مجتمعات ما قبل عصر النهضة الحديثة (الحضارة الحديثة) كان بصحبة دائماً بساطة فى مطالب الحياة تؤدى إلى ضيق نطاق الشخصية. أما المجتمع الحديث، حيث يزداد العمل تعقداً وتوسعا فتنشأ فيه مطالب وحاجات جديدة للإنسان على الدوام، وبالتالى يتسع نطاق الشخصية بازدياد مطالبها، فمبدأ التعاون ليس عاملاً من عوامل القضاء على عنصر العمق فى الإنسان بل هو عنصر من عناصر ارتقائه[٧١].

ويجب أن تفرق بين نوعية من التعاون القائم على أساس التشابه، والتعاون القائم على أساس التشابة والتجانس التام،حيث يفتقر الأفراد إلى السير فى اتجاه واحد لافتقارهم إلى التفرد والأصالة. وهناك تعاون قائم على أساس

الفردانية(*)، وعلى مبدأ التكامل فى نفس الوقت، وذلك هو نوع من التعاون الذى يسود المجتمع الصناعى الحديث. ففى هذا المجتمع يؤدى كل فرد وظيفة تخصص فيها، وانفرد بها وأتقنها كل الإتقان فيستفيد بها المجتمع كله(٧٢).

إن التضامن والتداخل بين الأفراد فى المجتمع الحديث ليس تضامنا آليا كذلك الذى يسود المجتمعات المتجانسة، بل هو يقوم على أساس من التغاير التام، فهو يفترض تنوع أعمال الأفراد وتباين قدراتهم ومواهبهم. وهذا يؤدى بنا إلى الحديث عن صفة (الدهمائية) التى يقال أنها تسيطر على الجماهير فى المجتمع الصناعى(٧٣).

فإذا كان المقصود هو أن هذا عصر الكتل الضخمة المتعاون فى سبيل تحقيق أهدافها المشتركة، فإنا نقر ذلك بلا شك - ولكن لا نرى فى هذا ما يدعو إلى الحملة على العصر مطلقاً إذ أن التعاون سبيل إلى تحقيق مزيد من المطالب التى تعود على الشخصية الإنسانية فى نهاية الأمر بالعمق وشخصية العصر الاقطاعى القروى عصر النبلاء(٧٤).

ونحن نختلف مع الرأى السابق: لأن الدهماء هنا لا نعنى العيب فى القدرة على التعاون، بل فى عدم القدرة على الاستقلالية. فإذا امتلك الإنسان استقلاليته وموهبته وتخصصه ثم تعاون مع الآخر هنا يحدث النمو الحقيقى، أما إذا كان يحاول أن يختبئ فى عباءة الغير (المجتمع كله) بعجزة وقلة قدراته هنا يكمن الخطر الحقيقى.

إن محاولة التمييز بين الحضارة كما يسميها الألمان وبين المدينة بوصفها مجرد التقدم المادى- يهدف إلى جعل العالم يألف فكرة نوع من الحضارة لا أخلاقى إلى جانب نوع أخلاقى منها. كما يهدف إلى إلباس النوع الأول بلباس كلمة ذات معنى تاريخى. ولكن لا شىء فى كلمة قد استعملت حتى

الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة حضارة إى تطور الإنسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى وإلى مستوى أخلاقى أسمى[٧٥].

ولذلك نجد أن كل محاولات التحضر كانت حتى الآن عمليات فيها تعمل قوى التقدم فى كل مرفق من مرافق الحياة، فتوالت الانجازات الكبرى فى السفن والمعمار والأدارة والاقتصاد والصناعة والتعمير تدفعها قوة دافعة روحية انتجت تصوراً أعلى للكون، وكل جزء أصاب من الحضارة ظهرت فى النواحى المادية كما ظهرت فى النواحى الأخلاقية والروحية[٧٦].

ولذلك ظهرت الدعوة لدراسة الأخلاق علمياً (كمطلب من مطالب الحضارة الحديثة والعلم المتقدم) وقد برزت هذه الدعوة[٧٧]. أول ما برزت عن المدرسة النفعية الإنجليزية على وخاصة (هيوم) الذى صرح بأن الأخلاق مسألة واقع، وليست مسألة تجريد وأننا لا نستطيع أن نتوصل إلى فهم شىء من شكل الأخلاق إلا بالطرائق التجريبية وسارت المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى نفس الاتجاه ونادى (دروكايم) بأن الوقائع الأخلاقية هى عبارة عن ظاهرات مثل غيرها من الظواهر فهى قواعد للسلوك،وهكذا يمكن أن تكون الأخلاق علماً. أو على الأقل يتحقق فيها الشروط الضرورية للعلم. وهو إمكانية الملاحظة الموضوعية من الخارج واستنباط القوانين التى تسيطر على ظواهره ولهذا يمكن القول بأن القلق الاجتماعى[٧٨]. معاصر للثورات والأزمات وبهذا المعنى يجب أن يفهم فإن كل تغيير فى النبى يستدعى الشرح، وعندما تتفكك انظمة القيم المثبتة يجدر بنا أن نجد مبادئ جديدة للتكامل تعيد التناسق العضوى إلى أصله فى الجسم الاجتماعى. بهذين الاتجاهين التزم (دروكايم) فى فكرة الحريص على المعرفة الوضعية والأحكام الخلقية على السواء.

ولذلك أطلقت المدرسة الاجتماعية الفرنسية[٧٩]. على نفسها اسم المدرسة الوضعية وأول من أستعمل هذه الكلمة فيها هو رائدها الأول (أوجست

كونت) وجعل كلمة (وضعية) مرادفة لكلمة (علمية) وكانت دعوة كونت إلى علمنة الظواهر الاجتماعية دعوة فلسفية أكثر منها علمية كما لاحظ ذلك تلميذه دوركايم الذى بذل محاولات كثيرة كما عرفنا – لعلمنه الظواهر الاجتماعية بما فيها الأخلاق.

ولذلك يرى ابن خلدون أن الفكر العلمى ينحصر فى بحث العلم عن نفع الإنسان وترقيه حياته فى هذه الدنيا، معاشا يوميا، وحضارة عمرانية[٨٠] مما يؤكد على أن قيمة العلم فى فائدته الاجتماعية ويعود الفصل فى الدراسات التى تؤكد على أثر المجتمع فى تشكيل أنواع معينة من المعرفة إلى أوجيست كونت – كما قلنا – وذلك لأن ربط بين المجتمع وأنواع من المعرفة اقترنت بدعوته إلى تخليص مضمون المعرفة العلمية من المعتقدات الفلسفية و التأثيرات الاجتماعية لآن هذا الفصل سوف يوصلنا إلى الحالة الوضعية للعلم معتبراً أن التجربة الحاسمة هى الضمان الأول لكل معرفة تريد أن تصبح[*] علما[٨١].

كما أن الدراسات الاجتماعية المعاصرة لا تميل إلى تبرئة مضمونة المعرفة العلمية (العلوم الطبيعية أو التجريبية) من العناصر الاجتماعية والإنسانية، وبالتالى لم تعد التجربة الحاسمة. هى المفهوم الأساسى فى العلم، حيث ظهرت نظريات وأفكار وقبلت فى ميدان العلم لأسباب لم تكن علمية، ولم تخضع للتجربة الحاسمة. ولذلك فالمعرفة بمختلف أنواعها سواء إنسانية أو طبيعية أصحبت تخضع لتأثير شكل المجتمع والمراكز الاجتماعية[٨٢].

ومنذ القرن التاسع عشر وظهور علم اجتماع المعرفة **the sociology of knowledge** لم تعد دراسة ماهية المعرفة ونتاجها مسألة فلسفية بقدر ما أصبحت مسألة اجتماعية – فقد أتى ماركس ١٨١٨ – ١٨٨٣ وانجلز ١٨٢ – ١٨٩٥ ليؤكدا أن إنتاج الأفكار فى مختلف المجالات المعرفية،

عملية مرتبطة بالنشاط المادى والاجتماعى للبشر لأن المعرفة عندهما مرتبطة بشروطها الاجتماعية أو لا توجد خارج هذه الشروط[٨٣].

ثم أى كارل مانهايم ١٩٤٧ – ١٨٨٣ **k – mannheim** ليؤكد لنا إن ظروف الوجود لا تؤثر فى الأصول التاريخية للأفكار، وإنما تؤلف جزء أساسيا من إنتاج الفكر وتشعرنا بمحتواها وشكلها ومن الظروف التى أدت إلى نشأة المفهوم الاجتماعى للمعرفة بروز النسبية فى ميدان المعرفة والمجتمع وبروز العقلانية فى عصر الأنوار، مما أدى إلى تبدل أساسى طرأ على نظام القيم السائدة[٨٤] ومما لا شك فيه أن النزوع إلى العلمية فى البحوث الأخلاقية قد تعمق، وذلك بظهور الفكر الاشتراكى، والدراسات الاجتماعية عامة متأثرة بأسلوب البحوث الطبيعية، ويعتقد (شيشكين)[*] أن البحث الأخلاقى قبل الماركسية لم يتمكن من حل مشكلتين أولاهما : العثور على الأصل الاجتماعى للمفاهيم الأخلاقية ودورها فى حياة المجتمع وثانيهما: المقاييس الموضوعية للأخلاق[٨٥].

وأن ما أسماه بالأخلاق ما قبل الماركسية لم تتمكن من حل المشكلة لأنها لم تعتمد على القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى، فظلت المجتمعات قرونا طويلة ترزخ تحت وطأة الأخلاق الدينية التى ترى أن الله هو مصدر الأخلاق فى المجتمعات بواسطة أنبيائه. والأخلاق الدينية هذه تتعارض مع الحاجات الأرضية للإنسان كما يتعارض الخالد مع المؤقت، فهى تعلم الفقراء احتقارهم للحاجات المادية الحقيقية، وتحملهم الآلام فى مقابل الجنة، أما بالنسبة للأغنياء فهى تكتفى منهم بأن يعطو بالمعلقة ما أخذوه من الجماهير بالمسحاة، وإن كان الأغنياء يؤيدون الأخلاق الدينية، لأنها عامة ثابتة لسيطرتهم[٨٦].

أما الخلاق العلمية : فتعلم العمال بأن شقاءهم لم يأت من الله بل من سيطرة رأس المال، وأن الكوارث الطبيعية مثل الجفاف والفيضانات تغذى

الأخلاق الدينية التى تبارك آلام الإنسان فى مقابل أحلام خيالية، فى حين أن الأخلاق العلمية تعلم الإنسان مقاومة هذه الكوارث الطبيعية وتساهم فى ترقية مستواه العقلى ونشاطة الخلاق، ولذلك فإن الأخلاق الشيوعية التى بنيت على دعائم علمية هى التى تخلص الإنسان من عبوديته لله كما تحرره من الآلام[٨٧].

وكذلك تحمل الأخلاق الاشتراكية مع الأخلاق المثالية الفلسفية ويسمى (لينين) أصاحبها قساوسة فى الفلسفة كقساوسة الدين، لأنهم فصلوا بين الروح والجسم، وأخرجوا الأخلاق من نطاق التاريخ، ونادوا بسيادة التفكير التجريبى، وأقاموا صرحا منيعا بين القيم الأخلاقية والواقع، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، بين المثل الأعلى والحقيقة، ولم يكتفوا بفصل الفرد عن محيطه الاجتماعى بل فصلوه عن كل الظروف التى يعيش فيها[٨٨].

أما الأخلاق المادية[*]: فتبحث عن أصولها فى ظروف الحياة، وتعتبر مشكلة الخير والشر والعدالة والظلم تعبيرا عن مشاغل الإنسان الأرضية المادية كاللباس والغذاء والمسكن[٨٩].

وبذلك وجهت الأخلاق المادية الماركسية للإنسان مباشرة إلى النضال من أجل سعادته فى هذه الدنيا لا فى الأخرة، ولذلك يرى شيشكين، أن أحلام الفلاسفة من بشرية سعيدة لم نجد محتواها العلمى، إلا فى الأخلاق الماركسية، التى وضحت طريقة التحليل وطريقة الكفاح، والتغير، لأنها ربطت بين الأخلاق والكفاح. ولكن قيمته النظرية الماركسية فيبدو فى منهج المبحث الأخلاقى وفى ربط الأخلاق بظروف الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية ربطاً علمياً محكماً[٩٠].

ولنا هنا تعليق : كثيراً ما يُهاجم الفكر الماركسى الثورى، هذا الفكر الذى يثور على الواقع من أجل الواقع (واقع أجمل وأفضل) لا من أجل الغيبى والمستقبلى : فى حين يحن الكثير منا إلى كل ما هو ما ورائى وغيبى، لكى

يبرر لنفسه هذا الوجود المريض الفاسد أو يقول إن هناك وجوداً آخر صحيح وغير فاسد هو الآخر.

وإذا سألنا عن أخلاق الماركسية ما هى؟ الإجابة عندنا هى أخلاق كفاح ونضال، ليست قائمة على الدين ولا على الميتافيزيقى، ولا على الروحانى بل هى أخلاق نضال ثورى ومادى وملموس من أجل واقع أفضل.

"السؤال ما هى نتائج القيم الاجتماعية، أليس لها أهمية كبرى من أجل تطبيقاتها التكنولوجية (الفنية) حتى إن المصلحة الاجتماعية لتتغلب عن المصلحة العقلية والاهتمام الذهنى بها؟؟ وهل طراز الرقابة الاجتماعية المفروضة على الصناعة، والتى يقول بها الاشتراكيون، ويلحون فى المطالبة بها، يمكن تحقيقه من غير نوع من التنظم لشتى البحوث العلمية يشرف عليه المجتمع نفسه؟

تقول روسيا أن الاتجاه الذى سار فيه العلم فى المائة والخمسين سنة الأخيرة، كان متأثرا إلى حد كبير بمصلحة الطبقة الاقتصادية البرجوازية السائدة، حتى عد فى جملته وسيلة من وسائل البيروقراطية (البرجوازية) هذه[٩١].

كما توجه فهمه عدم المسئولية بشأن النتائج الاجتماعية إلى رجال العلم فعندما قالوا (بعض القائلين من رجال العلم أنفسهم أن الاتجاهات الأساسية التى سارت فيها العلوم الفيزيقية فى المائة سنة الماضية، ولا سيما فى النصف الثانى منها قد أملتها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، مطالب الصناعة التى تدار من أجل الأرباح الشخصية[٩٢].

لقد كانت الحكومات نفسها هى التى تقوم فى الأغلب بشئون الرقابة مع العلم فقد كان المعتقد أن السعادة الاجتماعية العامة، والسعادة القومية على وجه الخصوص تزداد بذلك وترقى ، والدليل مع ذلك (ألمانيا) فى طليعة الدول فى

البحوث العلمية. بل كانت زعيمتها فقد تقدمت فيها البحوث العلمية تقدما عظيما يسهل التدليل فيه على أنه قد عاون مباشرة على زيادة القوة القومية فيها، وساعد على إعلاء شهرة البلاد مما أدى ببعض المفكرين (وهم بالضرورة ليسوا من السزج البسطاء) أن يقولوا لنا إن الجامعات الألمانية نماذج خليقة بالبلاد الأمريكية أن تحاكيها وتحذو حذوها[٩٣].

وقد حاولت محلية ذى ابكوتوميست **The Economist** البريطانية (وهى أوسع المجلات تأثيرا فى العالم الغربى، وفى دوائر الاقتصاد على مستوى عالمى) أن تقيس مسألة السعادة فى نهاية عام ١٩٨٣ – فى العدد الخاص بعيد الميلاد ٢٤ ديسمبر ١٩٨٣ فى ملف لفت النظار باسم (النيرفانا) أي الفردوس بالأرقام[٩٤].

وتناول الملف دراسة المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية والمناخية والسياسية فى ثلاث وعشرين دولة فى مختلف القارات هى : الولايات المتحدة – اليابان – ألمانيا الغربية- فرنسا – إنجلترا – إيطاليا- كندا – استراليا – السويد – أسبانيا – سويسرا – المملكة العربية السعودية – إسرائيل – كينيا – الاتحاد السوفيتى – المجر – المكسيك – البرازيل – جزر الباهاما – سنغافورة- الهند – الصين - سريلانكا[٩٥].

ومن المعروف أن التراث الغربى ذاته – كما يرى البعض – يحتوى أيضا على الدعمة العقلانية النقدية للروح العلمية الحديثة كما يحتوى على المثل التى سبق أن رفعت الثورات لواءها. وهذه هى نقطة الاتصال أو الالتقاء بين الغرب الحضارى والشرق الحضارى ، وهنا يكمن الوعد بعلاقة جدلية أصيلة بين القطاعين[٩٦] ولكن ما هو السبب فى العودة إلى الإيمان بالروح فى الدول المتقدمة صناعيا؟

إن انتشار ظاهرة العودة إلى التعالى والإيمان والروحانية فى المجتمعات التى لا يلعب فيها الدين إلا دورا ثانويا جدا مثل الصين واليابان وكوريا وآسيا الشرقية والوسطى منها أسباب اجتماعية، سواء تلك التى ترتبت على حركة التقدم الصناعى والمتسارع، أو التى تواكب حركات وثورات التحرير إلى جانب (الخطر النووى) وهو يلعب دورا فريدا فى اليابان بالذات، شعبا ودولة إذ أن هذا السلاح لم يستعمل إلا مرتين منذ تصنيعه ضد مدينتى هيروشيما ونجازاكى اليابانيتين(٩٧).

ومما لاشك فيه أن المشكلات الخلقية التى يثيرها الانتقال بالمعرفة قديمة قدم البشر، ولكنها لم تصبح ذات شان علمى، إلا فى العصر الحديث، وذلك نتيجة لما صار للأساليب العلمية من أثر مطرد فى الحياة، لأن العلم أصبح يطلب ويقدر من أجل منافعه فى الحياة، أكثر مما يطلب ويقدر من حيث هو فلسفة طبيعية(٩٨).

وقد نشأت مدرسة من إنتاج دوركايم وتلامذته تتابع جهوده فى إبراز النزعة العلمية فى التفكير الاجتماعى ، وأكبر إعلام المدرسة الاجتماعية اهتماما بدراسة الأخلاق ليفى بريل فإن كان قد سار فى التيار الذى بدأه كونت أمام الوضعية الحديثة ومكن له دوركايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر، فإنه أكبر إتباع هذا الاتجاه أثرا فى التمكين له فى ميدان الأخلاق وإليه يرجع الفضل الأكبر فى هدم الوضع التقليدى القديم للمشكلة الأخلاقية، وإقامتها فى وضعها العلمى الجديد(٩٩).

أما عن رأى بريل فى العلم والأخلاق نجده فى كتابه (مناهج البحث فى العلوم) لا تقال كلمة (علم) إلا على العلوم الطبيعية وحدها، فهى التى تحقق خصائص البحث العلمى من حيث أنها تتناول البحث فى الظواهر الجزئية المحسوسة بمناهج الاستقراء التجريبى وحده ابتغاء الكشف عن القوانين التى

تفسر الظواهر وتحكم الأحداث. وبهذا يقتصر الدراسة منها على ما هو كائن ولا تتجاوزه إلى البحث فيما ينبغى أن يكون[١٠٠].

ومن ثم يكون العلم وضعياً **Positive** يقنع بالوصف والتقرير ولا يمكن أن يكون معيارياً **normative** يدرس ما ينبغى أن يكون وليس هذا هو الحال فى علم الأخلاق التقليدى، الذى يريد أصحابه أن يكون علماً نظرياً، ومن ثم يكون معيارياً، يهدف إلى البحث فى القواعد التى تدير السلوك الإنسانى وردها إلى مبدأ واحد .. إن كان هذا ممكناً. هذا هو التصور العلمى الجديد فى علم الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية كما أوضح بريل. وتحولت فيه الفلسفة الخلقية، ووضع قوانين لتفسيرها ابتغاء التوصل إلى توجيهات تنفع عملياً فى رفع مستوى الفرد والمجتمع معاً.

وبهذا حاولت المدرسة الاجتماعية أن تقوض الاتجاه التقليدى فى فهم الأخلاق[١٠١].

"سوف نذكر الآن موقف هام من العلم وعلاقته بالأخلاق لدى أهم علماء الاجتماع فى هذا المجال – من وجهة نظرنا – وهو ألبير بابيه ففى كتابه (دفاع عن العلم) وأسمه فى الواقع (أخلاق العلم) يرى فى هذا الكتاب أن العلم بطبيعة تكوينه يقرر ولا يحكم ، فهو لا ينافى الأخلاق، ولكنه لا يبالى بها أيضا وإن كان لا يعجز عن حل مشكلة الأخلاق، إلا أنه ينبغى أن لا يبحث عن هذا الحل فى (علم الأخلاق) بل فى (أخلاق العلم[١٠٢]).

وأن الخلط بين مهمة الأخلاق ومهمة العلم جعل البعض يطالبون العلم بمهمة الأخلاق، ويطالب الآخرون بأن تكون الأخلاق نفسها علما. كما يطالبون علم الحياة بان يكون علما أخلاقيا، لأنه يهتم بكائنات تريد الحياة، وآخرون أطلقوا اسم علم الأخلاق على جميع صفات العلم، وجميع صفات الخلاق، وزعموا أن المشكلة حُلت[١٠٣].

ويتحدث باييه عن نشأة (الاتحاد العقلى) وهى جماعة من العلماء والأساتذة مركزها باريس تألفت للسعى إلى تحقيق الاصطلاح الاجتماعى عن طريق نشر الثقافة العملية فى جميع البيئات، وقد وجه عنايته أن يعطى لكل إنسان مهمة أن يتعلم الوسائل اللازمة للوقوف على الروح العلمى، وخاصة لو بلغت تربية الكهل من القداسة عند المجتمع ما بلغته مهمة تربية الطفل(١٠٤).

ولذلك يقول باييه أنه لا تستطيع أن يسلم بالحل اليائس الذى يفتح لنا سبل التقدم فى مجال المعرفة، ولكنه يغلقها فى مجال الأخلاق، ولكن ها هى ذى ثلاثة قرون مضى فيها العلم دون توقف. أن العلم بطبيعته غزو والنتائج التى يحققها هى جوابه على من ينكرون عليه إمكانياته، فتغير أن رأينا العلم يبلغ فى القضاء ما كان يبدو بعيد المنال، كيف نعتقد أنه أعزل من كل سلاح على عتبة العالم الأخلاقى إلا أن تقع كارثة اجتماعية أو سكته مفاجئة فى الحضارة الغربية(١٠٥).

ولكى توضع المشكلة فى نصابها الصحيح كما يقول (باييه) على الناس ألا يطلبوا إلى علم الخلاق مثلا أعلى، وأنا أقول بل يجب أن يطلبوه إلى أخلاق العلم(١٠٦).

ولابد أن نقبل كما يقول باييه – مما يرد فى الخطب الرسمية التى تشيد بما للمعرفة العلمية من حسنات ومناقب إذا كان العلم يقتل فهو ينجى أحيانا، وإذا كان يسلح الأحقاد، فهو يسلح أحيانا إرادة الاتحاد وإن كان يرضى الغرائز المنحطة الشريرة فقد يتفق له إن يخدم أغراضا نبيلة(١٠٧).

وإذا كان هناك افتراض جرئ يقول: إن بعض الحسنات قد تعوض عن بعض السيئات لكان هذا إقرار بالهزيمة فليس أشد منافاة للأخلاق بالمعنى الدقيق من أن يكون العلم قادرا على الخير فيعمل الشر، وان يعرف أنه قوة من قوى الحياة، فينقلب قوة من قوى الموت، وهكذا ذهب (بسكال) إلى أن العلوم

ليست من شأن الإنسان، وإن الإنسان يضل عن سبيله إذا وقف عليها، أكثر مما يصل إذا جهلها(١٠٨).

ولنا هنا تعقيب على القول بأن من خصائص العلم أن يعمل للشر والإبادة الجماعية والحروب والدمار الشامل والحقيقة أن توظيف العلم – توظيفا سلبيا سيئا من قبل الحكام والسياسيون والمسئولون عن المجالات الحربية والعسكرية هو الذى يقع عليه اللوم فالعلم قوة من قوى الحياة نعم ولكن بآليات معينة وقوة من قوى الموت نعم بآليات أخرى معاكسة للأولى.

ويقول باييه(١٠٩) أنا أكره مثلهم آثار الحرب والموت التى تجهز فى ظل معامل الاختبار العلمى، ولكنى لا أستطيع أن أفكر يدون اشمئزاز فى هذه الحضارة التى تنسب إلى العلم والتى تقصر مطا معنا على الظفر بالخبرات المادية، واكتساب وسائل الراحة الرتيبة والترف الغليظ الخالى من الابتداع.

كذلك يربط المذهب العضوى العلم بالأخلاق(١١٠). فالمذهب العضوى يرى أن دراسة القضايا الاجتماعية والإنسانية على العموم، يجب أن تكون مع غرار ما تدرس به الأجسام الحية، حتى أنه فى العصر الحديث تحول هذا الفكر إلى مذهب يقوم على المبدأ التالى : المجتمع نوع من الكائنات الحية المتعضية بالمعنى البيولوجى، تركيبه وظائفه الأساسية تشبه تركيب الكائن الحى ووظائفه، وهذا أيضا يخضع للقوانين البيولوجية. إذن فالدراسات الاجتماعية يجب أن تقوم على أساس علم الحياة.

هذا وقد بينت – أيضا - اكتشافات ونظريات داروين وسبنسر مفهوم التطور المتصل عبر المتناهى فى كافة مجالات الحياة من البيولوجيا إلى التنظيم الاجتماعى(١١١).

وكذلك نجد توماس هكسلى (١٨٢٥ – ١٨٩٥) الذى كان جندى داروين فى الجدل الذى دار على التطور، وذلك بفضل قدرته اللامعة فى عرض نواحى

العلم فى القرن التاسع عشر، وهو سلف الدوس هكسلى وجوليان هكسلى، وكان معلماً للكاتب هـ. ج ولز، فأسدى بوساطته يدا إلى اهتمام العلم بالقضايا الاجتماعية(١١٢).

إن مناقشة وادنجتن فى كتابه (العلم والأخلاق)(١١٣) Science & Ethics تشترك فى الكثير مع وجهة نظر سبنسر إذ تبدأ من نفس الموقف الذى قرره (وادنجتن) من أن السلوك الخلقى هو السلوك الذى ينسجم مع عملية التطور وقد قرر هكسلى(*) (العالم البيولوجى فى العصر الفيتكورى فى نحن المشهور عن التطور وعلم الأخلاق) أن هناك انقطاعا وعدم استمرار بل تناقضا وعندما تحدث بعد الوصول إلى هذا المستوى. وهو يرى أيضاً أن من واجبنا ككائنات حية أخلاقية، ألا نتبع طرق الطبيعية القاسية الخشنة، بقدر ما ننتجه إلى تعديلها فى ضوء الاستبصار والتعاطف والمبدأ الأخلاقى. ويرى هلدرين J.B.s.Halldane أن المشكلة يمكن معالجتها بطريقة جدلية، أى أن (العملية الكونية) المسئولة عن التطور البشرى تلغى نفسها بمعنى ما بإيجادها (العملية الخلقية) ولكن بفضل (تركيب) أعلى يواصل السلوك الأخلاقى نفسه عملية التطور فى مستوى أرقى وبطرق أكثر نجاحا.

وبعد معالجة نظرية التطور والنظرية الاجتماعية فى علاقتهما بالأخلاق يأتى الحديث عن التكنولوجيا والمعلومات وعلاقتهما بالقيم الإنسانية وخاصة وأنهما لغة العصر ولهما سطوتهما على الإنسان وقيمه وتقاليده.

يتأسس الفكر السوسيولوجى الحالى على التقاليد التى أرستها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين منذ عرفت هذه الفترة كثافة دراسية وبحثية ركزت على استقصاء تجليات التحول من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الصناعية أما الرواد التاريخيون لهذا الجهد المعرفى هم ماكس فيبر- كارل ماركس – أميل دوركايم – جورج سميل(١١٤).

ولا شك أن الافتتان الذى تمارسه التكنولوجيات الاتصالية الحديثة على الأذهان بقوة بريقها والخطابات التمجيدية المصاحبة لها، قد خلق انطباعا بان الكثير من المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا - مع أقل تقدير - تعيش فترة تحولات كبرى من (النمط الصناعى إلى النمط المعلوماتى) القائم على المعلومات المعرفة [١١٥].

ولا يعمل المتغير التكنولوجى بمعزل عن المتغيرات الاجتماعية الأخرى مثل المتعلقة بالنمو السكانى ومصادر الطاقة والبيئة المتغيرات الجيوبوليتيكية الحادة التى يعيشها مجتمع اليوم[١١٦].

إن قيادة العالم السياسية تنظر إلى دور المعلومات فى إشاعة النظام والعدل والحرية فى إطار ما عرف بالنظام العالمى الجديد التى يشكك الكثيرون فى صحة الافتراضات المتفائلة التى قام عليها[١١٧].

وهو بالفعل – كما نرى – موضع شك وذلك بسبب إزدواجية الرؤية التى تتمسك بشعار العدل الحرية والنزاهة والأمان فى حين تسلك سلوكاً مخالفاً لذلك على طول الخط (التفعيل الأمريكى نموذجا).

ومما يقال فى شأن المعلومات وعلاقتها بالأخلاق أن المادة الخام قد تسامت فى صورة عناصر لامادية لا محسوسة، والتى جرى العرف على ترتيبها تصاعديا رفقا لمدى تعقد مفهومها وبنيتها وهى البيانات **data** المعلومات **information** المعارف **knowledge** الذكاء **intelligence** وهذه الرباعية يصعب الفصل بينها والاختلاف بينها ليس إلا اختلاف فى الدرجة ، وفى ظل هذا المفهوم تدمج هذه المصطلحات اختصارا فى مصطلح جامع شامل هو المعلومات[١١٨].

ومما لاشك فيه انه توجد غابة كثيفة من علاقات التداخل بين تكنولوجيا المعلومات ومنظومة المجتمع الذى أفز هذه التكنولوجيا لتؤثر فيه بالتالى كأداة للتغير المجتمعى[١١٩]. ومن القضايا المطروحة فى علاقة المعلومات بالمجتمع

تكنولوجيا المعلومات وقضايا العمالة والبطالة – تكنولوجيا المعلومات والمرأة – تكنولوجيا المعلومات والصحة – تكنولوجيا المعلومات والبنى التنظيمية – تكنولوجيا المعلومات والتعليم – تكنولوجيا المعلومات والاقتصاد – تكنولوجيا المعلومات والآمن القومى – تكنولوجيا المعلومات الديمقراطية والسلطة[١٢٠].

ويمكن القول أن ذروة التقاء تكنولوجيا المعلومات يكون مع التربية. فقد أصبح ممكنا للمدرسة بفضل تكنولوجيا المعلومات محاكاة الواقع الخارجى داخل أسوار المدرسة، وبعد أن توافرت للطالب وسائل عديدة للتواصل المباشر مع مصادر المعرفة خارجها. إن تكنولوجيا المعلومات هى الوسيلة الفعالة لنقل نبض الواقع وحيويته إلى المدرسة بغية أن يصبح التعليم أكثر واقعية[١٢١].

وتنتقل الآن إلى مواقف الفلاسفة من ارتباط العلم بالأخلاق. والفلاسفة لم يستبدوا بالأخلاق استبداد رجال الدين بها، ولم يقيموا بينها وبين الفكر العلمى ذلك الحاجز السميك الذى أقامه رجال الدين فى وجه الفكر الفلسفى والعلمى حتى لا يتسرب إلى الأخلاق، بل حاولوا جهدهم أن يوفقوا من الفلسفة والدين، سواء فى مجال الأخلاق، أو فى المجالات الأخرى، وكانت هذه هى رسالتهم فى القرون الوسطى الإسلامية والمسيحية معا (أخوان الصفا – الفارابى – ابن رشد – توما الأكوينى – مالبرانش - ديكارت[١٢٢]).

فعلى سبيل المثال نجد فى العصر اليونانى أرسطو بوصفه رائد الفكر الفلسفى والفكر الحديث بوصفه مجددا لهاذ الفكر ومحاولا أن يتجاوزه إلى الفكر العلمى. وما يزال علماء الغرب إلى اليوم يرون أرسطو هو معلمهم كما كان معلما أول عند المسلمين فى العصور الوسطى حتى أن مؤرخى فلسفة الأخلاق الأوربيين يعتبرون أخلاق أرسطو احسن فلسفة أخلاقية تقدم للإنسان المتحضر، لأنه قد فلسف السياسة والاقتصاد والقانون وأعطاها أبعاد أخلاقية لم تكن معروفة من قبل.[١٢٣]

كما أن شمولية نظرته إلى مشكل الأخلاق وجدت فيها كل من التيارات المادية والروحية الحديثة مصدراً لها، وذلك لما يتميز به من توازن وتنسيق بين الجوانب المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية، والتى أقامها كلها على مبدأ الهيولى والصورة وما بينهما أو بين المادة والروح من وحدة وتلازم(١٢٤) .

وعند أرسطو نعثر عن البذور الأولى لعلمية الأخلاق، أو محاولة إدخال روح جديدة على بحثها هى روح البحث العلمى. فكان يحلل ويقارن ويستخلص العلل والأسباب وخاصة لأنه لم يكن يبحث عما ينبغى أن يكون إلا بعد أن ينتهى من دراسته النظرية وهذه هى وظيفة العالم الحق(١٢٥).

فى حين نجد أن الرواقيين والرومان تأثروا بفلسفتهم الاجتماعية الأخلاقية. فقد اهتموا بالدراسات التطبيقية أكثر وابتعدوا عن الدراسات الوصفية التحليلية أو عن الروح العلمية وهذا بخلاف أرسطو(١٢٦).

وعند لوك حديثا نجده لا يعتبر المقالات ذات الطابع التجريدى غير كافية ويأخذ على الدراسات الأخلاقية كما عالجها الفلاسفة - إسرافها فى النزعة الوثوقية، وبعدها عن الوقائع العلمية والحقائق الملموسة فى تصرفات الناس. فى حين أن الهدف الحقيقى للأخلاق هو تسيير حياتنا تسير علميا(١٢٧).

أما (تين)(*) يعتبر الأعمال الإنسانية فى منهج البحث الحديث - حقائق يجب ان تعرض خصائصها وعللها لا أن تسوع أو تدان بل يذهب فى طريقة علمية الإنسانيات إلى حد يسوى فيه بين نظرته إلى شجرةالبرتقال ونبته الغار والصنوبر والزان وبين الحقائق المادية والأخلاقية لمجتمع الإنسان لأن لها جميعا عللا وأسبابا(١٢٨).

كذلك يربط (ليفى ستراوس) النظرية والتجربة فى مجال العلم العلوم الاجتماعية وهذا الارتباط يصعب فصله كما يرى ولذلك نجد انتشار التأملات النظرية مع طول وعرض أعمال ستراوس. ومخالطتها تقريبا لجملة بحوثه -

الميدانيــة والحقليــة. وعلــى ذلــك فــإن البنيويــة حــين تــصالح بــين الفيزيــائى والأخلاقى، وبين الطبيعة والإنسان وبين العالم والفكر، فإنها تتجه إلى الصيغة الوحيدة للمادية المتناغمة مع التوجهات المعاصرة للمعرفة العلمية(١٢٩).

وكان أهم من عالج العلاقة بين الأخلاق والعلم من زاوية هندسية هو أسبينوزا.. إن أعظم ما أسهم به أسبينوزا من أجل العلم هو فلسفته النظرية ذاتها – تلك الفلسفة التى كانت تقوم فى جميع جوانبها على المعقولية التامة، ويستبعد كل التفسيرات الغيبية وتدعو إلى القضاء على الجهل والتخلف العقلى ويجعل من الكون نظاما قدريا قابلا للفهم. وعلى أساس هذه النظرية العلمية الدقيقة إلى الكون حاز اسبينوزا على إعجاب عدد ضخم من أكبر العلماء، ولاسيما أينشتين، الذى كان يؤكد دائما إعجابه بنظرته الحتمية إلى الواقع، وإخضاعه العالم لقوانين دقيقة، فضلا عن تحليله العلمى للسلوك البشرى ذاته(١٣٠).

وللتعرف على ذلك لابد من الرجوع إلى رسالة ألبرت اينشيين بمناسبة الاحتفال بمرور ثلاثمائة عام على ميلاد اسبينوزا فى المجموعة الصادرة بعنوان(١٣١).

SPINOZA : Addresses and me message in commemoration of his tercentenary spinoza institutes of American, New york (1933).

والمذهب الأخلاقى عند اسبينوزا يعرف فكرة التوازى بين مجالى الأخلاق والمعرفة فى صورتهما المتطرفة. فيذهب اسبيوزا إلى حد محاكاة طريقة إقليدس فى تقديم الهندسة على شكل بديهيات ونظريات آملاً بذلك أن يشيد الأخلاق على أساس متين كأساس الهندسة. فهو يبدأ مثل إقليدس ببديهيات ومصادرات ، ثم يستخلص نظرية بعد الأخرى(١٣٢).

والواقع أن كتابه (فى الأخلاق) أشبه بكتاب تعليمى فى الهندسة، وكان البناء الاستنباطى للأخلاق عند اسبينوزا، الذى كان يهدف إلى إثبات أحكام الإتيان ببرهان منطقى على القواعد الأخلاقية مجرد صورة أكثر تفصيلا وتعقيدا من فكرة سقراط القائلة : أن الفضيلة هى العلم، بل أن اسبينوزا يبنى هذه الفكرة على أساس متين، وهو أن المعرفة الأخلاقية ليست نتاجا لاستبصار عقلى فقط ، بل إن من الممكن أيضا أن يطبق عليها أقوى أساليب التفكير العقلى (أى الاسنباط المنطقى [١٣٣]).

وكتاب اسبينوزا (الأخلاق) مبرهناً عليها بالطريقة الهندسة **ethica codemonstrata** وهذا الكتاب عاصر اسبينوزا خلال الجزء الأكبر من حياته الناضجة فمنذ ١٦٦٣ أختر اسبينوزا يرسل نظريات أو قضايا منه إلى أصدقائه، طالبا إليهم التعليق عليها[١٣٤].

وكان اسبينوزا يعد الكتاب للنشر ١٦٧٥، غير أن السخط الذى أحدثه البحث اللاهوتى السياسى فى الأوساط الدينية، داخل بلاده وخارجها جعله يحجم عن نشر الكتاب. والكتاب مؤلف من خمسة أجزاء (فى الله – فى طبيعة العقل وأصله – فى طبيعة الانفعالات وأصلها – فى عبودية النسان او قوة الانفعال وفى حرية الإنسان وقوة العقل) وهو يتخذ شكل نظريات، أو قضايا هندسية يعرض نصها فى البداية، ثم يقدم البرهان عليها، وقد تسبقها تعريفات وبديهيات أو تليها نتائج.

وفى الكتاب بعض الأجزاء التى وضعها بأسلوب مسترسل غير هندسى، وهذه الأجزاء تعد من أروع صفحات الكتاب من حيث الجرأة والتحرر الفكرى[١٣٥].

ويقول ليفى ستراوس (لقد يلغى من شخص جدير بالثقة نقل إلى هذه الرواية بخط يده أن اسبينوزا قد ألف كتابه المزعوم الأخلاق – مبرهناً عليها

هندسيا باللغة الفلمنكية، وأنه أعطاه إلى طبيب يدعى لويس ماير ليترجمه إلى اللاتينية وإن كلمة الله لم تكن موجودة فيه قط، ولم تكن إلا كلمة الطبيعة التى زعم أنها أزلية[١٣٦].

وأهم طابع يمثل النظرية الأخلاقية عند اسبينوزا هو القول بان الإنسان لا يقف بمعزل عن الطبيعة وقوانينهما وانتقد اسبينوزا بشدة من يقولون (أن الإنسان يقف من الطبيعة كأنه دولة داخل دولة، ويظنون أن له سلطانا مطلقا على أفعاله، وأن شيئا لا يتحكم فيه سوى ذاته[١٣٧].

ونقطة البداية الأساسية فى هذه النظرية الأخلاقية هى : الادراك العلمى للارتباط بين الناس والطبيعة بوجه عام، وتأكيده على سيادة فكرة الضرورة فى مجال الإنسان بدوره. وبهذا تجاوز اسبينوزا الحواجز بين الواقع والمثل الأعلى[١٣٨].

إن تفسير اسبينوزا للمنهج الهندسى لا يقتصر فى كتاب الأخلاق عند اسبينوزا، ولكنه يستخدمه فى المؤلفات الأخرى، بدورها حيث يستخدم (طريقة المعادلات)[١٣٩].

ويرى بعض المفكرين أن النزعة العلمية عند اسبينوزا حدود، ويؤكدون أنها اقترنت لديه بنزعة صوفية لا تقل عنها قوة، ويلخص (الكسندر) هذا الاتجاه بقوله : إن المتصوف فى شخص اسبينوزا، قد امتزج برجل العلم امتزاجا وثيقا وقد عبر سليفان عن هذه الثنائية الممكنة فى فهم اسبينوزا تعبيرا واضحا فقال: (..أن جميع التناقضات الممتعة البادية فى تفكير اسبينوزا إنما هى تعبيرات كثيرة من تناقض واحد له سبب فأسبينوزا مادى ومثالى ومؤمن بالطبيعة، وبما فوق الطبيعة[١٤٠].

كما يقول سليفان (أن موقف اسبنيوزا يختلف بين المثالية والمادية تبعا للجوهر الواحد وهو الله، من خلال الفكر، أو من خلال المادة وتبعا لردك الامتداد إلى الفكر أو الفكر إلى الامتداد)[141].

والازدواجية - من وجهه نظرنا- لا تعنى التناقض بل تعنى الثراء وشمول الرؤية فاسبينوزا ليس عالما رياضيا أو عالما فى الذرة، وإنما هو فليسوف وعندما يتحدث عن العلم يستخدم المنهج العلمى، كما يتحدث فى الأخلاق بطريقة علمية استقرائية، ولكنها فى نفس الوقت مثالية تنظر إلى ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن وهذه هى طبيعة الموضوع.

والحقيقة أن اسبينوزا لم يكن اول من ربط المنهج الهندسى بالكتابة الفلسفية، فقد استخدم هذا المنهج جزئيا فى العصور القديمة فى كتابات فورفوريوس وبرقلس **proclus** وكان طريقة شائعة للشرح والبرهان، وخاصة بين فلاسفة العصور الوسطى[142].

أما فى عصر اسبينوزا ذاته، فقد أدت نهضة العلوم الرياضية ونجاحها الهائل فى ميدان الفلك والفيزياء إلى دعوة الكثير من المفكرين مثل ديكارت - هوبز - ليبنتس إلى الاقتداء بالدقة الرياضية فى صياغة الأفكار الفلسفية إلى جعل الرياضة نموذجا ومثلا أعلى للمعرفة البشرية فى كافة الميادين.

إذن لم يكن اتباع اسبينوزا للمنهج الهندسى فى كتابة مبادئ الفلسفة الديكارتية والخلاق بدعة، ليست لها سوابق فى تاريخ الفكر الفلسفى[143].

ونجد أيضا سورلى فى المحاضرات التى ألقاها فى كمبردج ضمن سلسلة محاضرات جفورد بعنوان [القيم الأخلاقية وفكرة الله] وفيها يقرر أن العلم بما هو كلى وعام. أما التاريخ فموضوعه ما هو فردى والفردى يحتوى على العام او الكلى ، حتى ان الفرد هو الغرض النهائى من الفلسفة ، وأعلى فرد هو الإنسان ، وهو من ناحية متدرج فى عالم الترابط العلى، ومن ناحية اخرى هو يتجه إلى القيم خصوصا القيم الباطنية[144].

ولذلك يرى أن التوافق بين العالمين العلى والتقويمى، عالم الأسباب وعالم القيم، يفترض عقلا يشملهما وإرادة تهيمن عليهما ، هو العقل الأعلى أو الله بوصفه أساس كل حقيقة واقعية (١٤٥).

ونجد ديوى يربط بين الأخلاق والعلم – أيضا – كيف؟ فمتى تشيع الوعى العلمى بالوعى بالقيم الإنسانية أنها رت أكبر ثنائية ترهق الإنسانية فى العصر الحاضر، وهى ذلك الانشقاق القائم بين المادية الآلية العلمية وبين المثالية الأخلاقية، حيث تتوحد القوى الإنسانية، وتتعزز تلك القوى، التى كانت تتذبذب بين قطبى هذا الانشقاق وتلك الثنائية، وإلا سيظل العقل قانعاً بالأمور المجردة راضيا بها يعوزه المنبه اللازم الذى يحفزه إلى استخدام العلم الطبيعى(١٤٦).

وهذا القول له أصول قديمة فى فكر سقراط الذى قال أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وأن نزعة سقراط العقلية المتطرفة (كما يرى زكريا إبراهيم) هى التى أملت عليه القول بأنه فهم طبيعة الخير شرط ضرورى لممارسة حياة الفضيلة وكان حجة سقراط أن احدا لم يفعل الشر حبا فى الشر ذاته وان الخير الى يسعى المرء جاهد أفى سبيل الحصول عليه لابد أن يظل يلاحقه باستمرار(١٤٧).

وحديثا نجد أن التقدم الهائل فى مجالات علوم الفيزياء والكمياء والفسيولوجيا والطب والهندسة الميكانيكية والكيمياء وعلم الفلك، وهو ما أدى على وجه التخصيص إلى تكوين مجموعة المعارف التى شكلت طاقم العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية حول التاريخ فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى نهايته(١٤٨) .

ومما لا شك فيه أن تقدم الفكر العلمى له دور فى ترقية الإنسان وازدهار حضارته ... إن مشكلة المعرفة بحث نظرى تجريدى والفكر العلمى

جو يتأثر ويؤثر قبل كل شيء في حياتنا العلمية.. ومن ارتباط الفكر العلمى بالحياة العملية يتكون الفكر الأخلاقى[١٤٩].

ذلك لأن تقدم الطب والهندسة والحساب والطبيعة والجغرافيا والتاريخ والفلك وعلم النبات وترابط هذه العلوم جميعاً، وتأثيرها فى حياة الإنسان ، لابد أن تؤثر فى الوقت نفسه- فى طريقة عيشهم وتنظيم حياتهم،على نحو معين وتكوين سلوكهم ونظرتهم إلى الحياة بطابع خاص يختلف عن السلوك والطابع الذى يكون لهم بدون هذا الجو[١٥٠].

ومن السمات الأخلاقية للعلم سمة (المشاركة) هذه المشاركة الروحية ينشئها العلم، ودون جهد، ومن أول مرة يستطيع العالم أن يقول للحقيقة التى أقامها راسخة الأركان سواء كانت هينة أو جليلة (أذهبى) والواقع أنها تجتاز الفضاء، حيث نجد هنالك فى الطرف الآخر من الكوكب فكراً آخر يحسن لقاءها، ويفهمها ويجعلها له مذهباً. وهنا يقوم الاتحاد الذى كان يبدو أول الأمر مستحيلا. وهنا يستطيع العالم أن يتذوق بهجة الشعور، فهو رجل الإنسانية فى مهمته المهنية كل يوم، ولذلك فإن مباهج أعظم مشاركة روحية إنسانية هل حظ من يبحث[١٥١].

وهنا نذكر الرأى النهائى لباية فى مسألة أخلاق العلم فهو يرى (أولاً) أن علم الأخلاق ليس إلا وهما فى حين أن أخلاق العلم شيء واقع وحقيقة حاصلة (ثانيا) أن أخلاق العلم هذه تعدل فى مجالها أو تتجاوز ما قدمه المفكرون لنا من مذاهب الأخلاق قبل العصر العلمى وهى أيضا قادرة على أن تنظم حياتنا وأن تنيرها حماستنا[١٥٢].

وتعليقنا هنا: أننا نختلف مع بابيه فى الوقت الذى نتفق معه على وجود أخلاق للعلم ولكنها غير كافية لتنظيم حياة البشر الاجتماعية، فهى كافية للمجال

العلمى أو وضع الشروط والضوابط التى تحكم التطبيقات العلمية، وتؤدى إلى إصلاح الإنسانية وفى نفس الوقت تقدمها.

ولكن إذا نظرنا إلى الأخلاق من زوايا متعددة مثل (المعيار- الخير والشر- الفضيلة والرذيلة- السعادة- اللذة والألم- المستوى الأخلاق- البناء الاجتماعى) فإننا واجدون - لا شك - أن أخلاق العلم لا تشبع تطلعاتنا الأخلاقية فى المجالات السابق ذكرها. فميدان الأخلاق الفلسفية (عام) وميدان أخلاقى العلم (خاص).

كما أن هذا الرأى لبابيه يتناقض مع آراء سابقة له، ترى أن للعلم مجاله وللأخلاق مجالها، وللعلم أخلاقياته من زوايا معينة، فكيف فى نفس الوقت- يجعل من أخلاق العلم أخلاق تتجاوز ما قدمه المفكرون والفلاسفة. وجعلها شاملة قادرة على تنظيم جميع جوانب الحياة الإنسانية.

كما يرى بابيه[١٥٣]. أنه من الناس من يطلب إلى البيولوجيا علماً أخلاقيا فيقول جميع الكائنات تريد أن تعيش، وهذه حقيقة واقعة فإرادة العيش يجب أن تستخدم أساساً للأخلاق.

(النقد): يقول أنه لو ثبت أن جميع الأحياء يريدون أن يعيشوا أيأتى حق يقرر العلم، أن مثل هذه الإرادة عاقلة، وأنها طيبة. ومفكرون آخرون عدلوا عن التوجه إلى العلوم المستقرة. ولجأوا إلى علم آخر أطلقوا عليه اسم علم الأخلاق ونسبوا إليه جميع صفات العلم والأخلاق معاً، وراحوا يقولون فى زهو (هاهى ذى المشكلة قد حُلت).

ونحن نستشعر فى أسلوب (بابيه) لون من ألوان السخرية بهذا الرأى وعدم تقديره وتسطيحه – ويحاول إيجاد حل - ولكنه من وجهة نظرنا- حل لفظى وليس عملى.

وهناك اتجاه إيجابى(١٥٤). يدافع عن العلم من حيث أن أفضل ما فى متناول أيدينا من وسائل اكتساب المعرفة. فالفكرة العامة التى يدافع عنها- ريشنباخ- هى أن الأجابات التأملية عن الأسئلة الفلسفية قد أخفقت أكثر من ألفى عام، على حين أن العلم قد بدأ منذ القرن التاسع عشر- بوجه خاص – يقدم أجابات حقيقية مقنعة على كثير من الاسئلة التى تخبط فيها الميتافيزيقيون.

وهو يسعى إلى توسيع نطاق العلم هى فى المجالات التى لا تخضع للقوانين العلمية فهو يقدم فى فصول كثيرة، ولا سيما فى الفصل الأخير من كتابة. دفاعاً حاراً عن خضوع دراسة المجتمع لقوانين علمية مشابهة لتلك التى تخضع لها دراسة الطبيعه(١٥٥).

ومما يدل على قيمة العلم وعلاقته بالأخلاق ما نراه من تقدم فى أمريكا وروسيا(*) فليس من باب الصدفة، ولا من قوة العدد فى السكان، وإن كانت الدولتان تتحكمان فى مصير العالم اليوم لابد فى مناهج البحث العلمى عندهما للشئون الإنسانية دخلاً كبيراً فى هذه العظمة (ثورة فى العلوم الإنسانية) إن الثورة التى تجرى فى هذين البلدين فى ميدان العلوم الإنسانية، لا تقل عن التى تجرى فيها من إنتاج حضارى فى الميادين المادية، وليس لذلك من سبب غير الاقبال على الواقع القائم- فى كل ميدان- بالتشريح والتحليل والفهم الصحيح(١٥٦).

ويرى ابن خلدون أنه من الغريب أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية،إلا فى القليل النادر، وإن كان منهم العربى فى نسبته، فهو عجمى فى لغته ومرباه ومشيخه (بمعنى أن المناطق الغير عربية الأصل يكثر فيها العلماء العرب أكثر من المناطق العربية فى أصلها)(١٥٧).

والسبب فى هذه الظاهرة- عند العرب - كما يرى ابن خلدون أن رجالهم المستنيرين، من ذوى المكانة الاجتماعية، والاستعدادات الفكرية،كانت لهم مهمة. أخرى نتنظرهم، غير العناية بالعلم والصنائع، وهى تدعيم الملك الذى تعبوا من أجله، وضحوا فيه بدمائهم وقواهم.

ولذلك نجد شاعراً مصريا يصيح من هذه الظاهرة التى كانت عامة فى الدولة الأسلامية كلها فيقول:

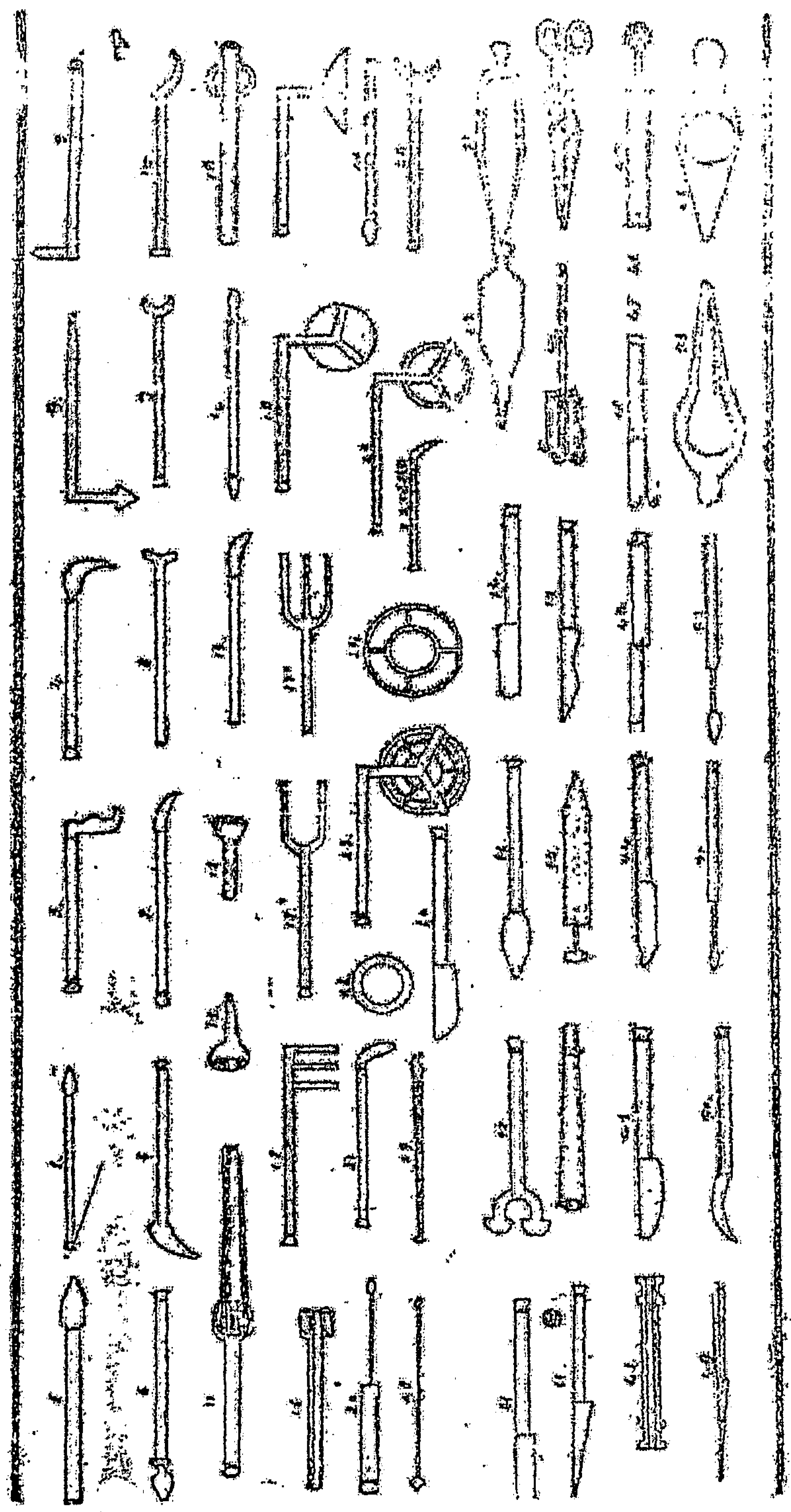
يهود هذا الزمان قد بلغوا　　غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم　　ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر أنى نصحت لكم　　تهودوا فقد تهود الفلك[١٥٨] .

وهذا ما يجعلنا نتطرق إلى النظر فى العلم عند العرب وعلاقته بالأخلاق. مع الاحتفاظ برأى ابن خلدون فى المساهمة المتواضعة للعرب فى مجال العلم. وإن كنا نراه متعلقا بفترة تاريخية معينة هى بداية الإسلام والفتوحات الإسلامية.

فإذا كان العلم الطبيعى دراسة وصفية تقريرية تقوم على ملاحظة الوقائع والظواهر المحسوسة لمعرفة الظروف التى توجب وجودها توطئة للسيطرة عليها والأفادة منها،فإن العلم الرياضى يطلق- فى تصور المحدثين من الغربيين- على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية- مقدماتها فروض ومسلمات- وتقصد إلى وضع قوانين الكم عدداً- كالحساب- أو شكلاً كالهندسة. ولم يفت العرب فى عصورهم الوسطى هذا التصور الصورى الرياضى.

وفى ضوئه أخترعوا فروعاً من العلم الرياضى وطوروا فروعاً أخرى، وكانت أصالتهم مثار الإعجاب[١٥٩].

وفى مجال الطب التزم الأطباء بميثاق أخلاقى يرتد إلى مصر القديمة، وقد تلقاه العرب عن أبقراط (أبى الطب القديم) وبمقتضاه تعين على الطبيب أن يكتم أسرار مرضاه، ويؤثر علاج الفقراء على الأغنياء لو كان بغير أجر،



شكل (١) نماذج من صور آلات الطب والجراحة والتوليد التي جاءت في كتاب التصريف الزهراوي – نقلاً عن "لوكلير"

ويخلص فى علاج مرضاه حتى لو كانوا من اعدائه،وعليه بالامتناع عن وصف دواء قتال، أو تقديم عقار يسقط الأجنة(١٦٠).

وحدثيا- كانت نقطة الأنطلاق عند العرب- هى نهضة الحضارة الغربية وسيكون التركيز على الفكر العلمى والعقلانية الفلسفية والليبرالية السياسية والهدف هو خلق مجتمع ـــرى مماثل لمجتمعات أوربا وأمريكا الشمالية، يسير نحو الأمام مع احتفاظه بالتقاليد المستمدة من ا لماضى، والتى لا تحول دون بنائه، ولذلك فهذا الاتجاه يتشابك فى عقده سوسيولوجية تعبر عن تطلعاته، ورؤيته للعالم(١٦١).

ويتبلور ذلك فى (إنسانية العلم) عند المسلمون. فقد كان عندهم الأخلاص للحق- ومعناه الأخلاقى لإنسانية العلم. فيقول الكندى "ينبغى أن لا تستحى من الحق من اين أتى من الاجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق"(١٦٢).

كما أن العلم - عنده- يستوى فيه الجميع أو تتشابه فيه العرب والعجم كما يقول ابن خلدون فى إنسانية العلم، إن العلوم كثيرة والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم، أكثر مما وصل فأين علوم الفرس والكلدانين والسريانيين، وأهل بابل والقبط من قبلهم، إنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم اليونان(١٦٣).

ومن مبادئ أخلاق العلم التى حرص رجال الفكر الإسلامى على اتباعها، وأحترامها فى كتبهم،مبدأ الحق، الأخلاص له قبل كل شىء – كما قلنا- ولكن هذا المبدأ يرجع إلى المعتزلة والجاحظ الذى اشتهر بمقدمات فى كتبة، يجعل فيها الأخلاص للحق هو فضيلة العالم الأولى فى قوله:

"جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبين الصدق سبباً... وأدع فى صدرك البر واليقين، وعرفك ما فى الباطل من ذله، وما فى الجهل من العلة[١٦٤] ".

ولذلك تلعب العلوم دوراً مباشراً فى تكوين الفكر الأخلاقى عند أصحاب هذه العلوم والممارسين لها. فيقول ابن خلدون عن العلوم[١٦٥] .

أ- علم العدد ←يعد من أحسن ما يبدأ به التعليم لأنها معارف واضحة، وبراهينه منتظمة، ينشأ عنها فى الغالب- عقل مضيء درب على الصواب، ومن أخذ نفسه بتعلم الحساب أول أمره، فإنه يغلب عليه الصدق، كما فى الحساب من صحة المبانى ومناقشة النفس، فتصير ذلك خلقاً، ويتعود الصدق، ويلازمه مذهباً[١٦٦].

ب- الهندسة ←تفيد صاحبها اضاءة فى عقله واستقامة فى فكرة، لأن براهينها- كلها- بنية الانتظام... فيبعد الفكر بممارستها عند الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك الطريق، وقد كان مكتوباً على باب أفلاطون، من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا" وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب، الذى يغسل من الأقذار، وينقيه من الأوطار والأدران[١٦٧].

وفى النهاية نجد أن من مزايا الفكر العلمى الخلدونى، اعتماده على التحليل لاقناع الناس، لا على النصائح والوعظ السهل السطحى. وفى اعتماده على مبدأ القانون والحتمية العلمية، وعدم تمييزه بين الأمم[١٦٨].

وفى وقتنا المعاصر: نجد دعوة د. العراقى للأخذ بأسباب العلم وأن العلم ليس ضد الأخلاق. بل أنه يعتبر كل الدعوات التى تنكر العلم من المغالطات والأوهام، التى لا تصدر إلا عند أناس يغلب عليهم التسرع وعدم الفهم لأبعاد القضية، التى يبحثون فيها، فهى حجج خطابية وإنشائية، والتى

يحرص عليها أشباه الباحثين من أصحاب العقول غير التنويرية فليس من الضرورى. وجود تعارض بين العلم والأخلاق، بل على العكس. فقد يكون التقدم العلمى وسيله لنشر الأخلاق عن طريق طبع الكتب والأذاعة والتلفزيون والقمر الصناعى،وكلها مخترعات حديثة وإنجازات علمية هائلة، وكل هذه الوسائل يمكن استخدامها فى تدعيم الاخلاق(١٦٩) .

ومن ناحية أخرى.. ألا يعلمنا العلم أحترام ا لوقت فى حين نجد أن العادات والتقاليد- فى القرية- تقوم على عدم النظر- نظرة دقيقة- إلى الزمان والمكان- إن من يطلبون منا التمسك بالقديم لمجرد أنه قديم وينظرون إلى التقدم العلمى وكأنه مس من ا لشيطان الرجيم، يمثلون حال من يطلب منا استخدام الدواب فى تنقلاتنا(١٧٠) .

العلم والأخلاق عند العلماء:

حيث كانوا يهتمون بالبحث العلمى اهتماماً خالياً من كل مصلحة أو غرض شخصى، وأن هذا النوع من الاهتمام قد خلق فيهم روحاً معنوية أخلاقية لها صفاتها ومميزاتها الواضحة. فمن عناصر هذه الظاهرة الاستعداد لتعليق الحكم والاعتقاد والقدرة على الاستمرار فى التشكك والإرتياب إلى أن تتوافر الأدلة- والقدرة على الاحتفاظ بالأفكار مائعة معلقة واستعمالها على أنها مجرد فروض توضع موضع التجريب(١٧١) .

هذا وقد تعددت رسوم (الفنانين الكبار) للعلماء الأطباء ومنها على سبيل المثال ما رسمه رامبرانت ووضعه فى متحف الفن فى فيلادلفيا. طبيب فى أمستردام (١٦٥١) يرمز فى ملامحة إلى الفهم والحنان. وأنه من الضرورى للطبيب أن يفهم المشكلات الإنسانية فى تعقداتها التى لا تحد(١٧٢).

العلم والأخلاق في الفن والأدب:(*)

أن العصر الذى انحط فيه الروح العلمى، هو العصر عينة الذى برزت فيه على مسرح العالم الرومانسى الأسرار التى جاءت من الشرق. ذلك أن (ايزيس وقيبيل واتيس ومثرا) هى طلائع المسيحية ولا تكتفى بان تكفل للناس الخلاص، والنجاة والوعد بالنعيم فى دار الخلود، بل بعضهم تفسيراً للعالم وعلماً فلكياً مقدساً حاسماً يمكن أن يلقن فى بضع ساعات. ولنتعرف على هذه الأسماء(١٧٣).

أ- ايزيس ← إلاهة مصرية قديمة أخت أوزيريس وزوجته، وتمثل فى الأساطير المصرية وفاء الزوجة والأم. وبهذا السمو الأخلاقى تتميز ايزيس عن آلهة الآسيويين واليونايين الذين كانوا فى الغالب ميالين إلى الخلاعة.

ب- قيبيل ← **Cybele** أم الآلهة فى الأساطير اليونانية والرومانية.

جـ- أتيس ← **Attis** أحد الرعاه فى الأساطير اليونانية خان قيبيل فعاقبته وجعلته شجرة صنوبر.

د- مثرا ← أحد ألهة (الأفستا) فى دين الفرس القدماء، وهو يمثل النور والحقيقة(١٧٤).

ومما يؤكد ذلك قول باييه أن من ضمن مآخذ العلم هو جفاف أسلوبه وبعده عن الجمال.

أن العلم كثيراً ما يعرض فى أسلوب جاف جداً للنتائج التى تم غزوها، ولا يدلى بالبيان الكافى عن الفتح نفسه، وعن تردده وتعثره. وقد يكون من الأناقة أن نغفل ذكر الكفاح أو أن تقتصر على إظهار الاقتصار، ولكننا لو اطلعنا غير العارفين على هموم البحث ومباهجه لزاد تقديرهم للجمال الحى وجمال العلم(١٧٥).

ومن أجل ذلك كان ا؛كام الناس هم: أولئك الذين أحسوا أكثر من غيرهم ببؤس الأنانية، ولذة الوفاق وأولئك الذين قالوا جهرة وفى قوة (ليحب بعضكم بعضا).

لذلك قال الأستاذ روه **Rauh** (١٨٦١- ١٩٠٩ وهو فيلسوف أخلاقى فرنسى، كان لتعليمه وكتبه أثر عميق. فقد سعى إلى بناء مذهب قائم على (التجربة الأخلاقية) قال لبابية تلك الشعوب وأولئك الناس الذين يعيشون فى الطرف الآخر من العالم والذين لا أعرفهم إلا بالكتب، ماذا ينبغى أن أفعل لأحبهم حباً لا يكون لفظياً، وهل من سبيل إلى تصور مشاركة بينهم وبينى وبينهم وبيننا)(١٧٦).

ولذلك نجد أن أثر ارتباط القيم بالأخلاق لا يقتصر على الفلاسفة والعلماء بل نجده عند الروائيين مثل إليوت **Eliot** وصمويل بتلر **Sumuel Butler** ليشهدان بتلك القوة التى اكتسبتها النظرة العلمية بين أوساط المثقفين عامة فى القرن التاسع عشر، بل أن ماتيو أرنولد نفسه الذى حارب فى معركته البائسة دفاعاً عن التراثين الهليينى والعربى، قد تأثر إلى حد بعيد بالنزعة الطبيعة والعلمية لعصره، وذلك فى كتابه (الأدب والعقيدة الثابتة) **Literature and Dogma**(١٧٧).

وبابيه أيضاً – شديد الأعجاب بما فى الألياذة من تصادم الناس والآلهة وبما فى (الانبدة) من موقف تجاه الإنسان الذى يكافح، وبما فى (ترستان) من قوة الحب، التى لاتغلب، وإعجابه لأن الفن كالعلم (تمجيد للذهن) وإبداع مبرأ من الغرض، وقوة مشاركة روحية فى المثل الأعلى(١٧٨).

ويتمثل تأثير العلم والتكنولوجيا فى الأخلاق فى انتاج الفكرى والفنى، حيث ظهرت الحركات الرومانسية والسريالية فى الأدب والفن التشكيلى كتعبير لنزعة الحنين إلى الطبيعة أو النشود إلى اللاواقعى هروبا بأن بشاعة الواقع فى

المجتمع الصناعى أو اللجوء إلى اليوتوبيا السوداء كما فى أعمال جورج أورويل.

وقد قام (فريدريك جيمسون) علاقة بين أطوار الرأسمالية الثلاث كما حددها (أرنست ماندل) والحركات الثقافية التى واكبتها[١٧٩].

وقد ربط بين الأدب الواقعى لبلزال وديكنز وتولستوى ومرحلتها الأولى، مرحلة الرأسمالية الكلاسيكية أو التنافسية وبين حداثة بيكاسو وجيمس جويس وتحول الرأسمالية إلى الرأسمالية الاحتكارية وأخيراً بين الحداثة ورأسمالية المرحلة الثالثة (الرأسمالية المعاصرة) الرأسمالية متعددة الجنسيات أو الاستهلاكية[١٨٠].

بل هى - من وجهة نظرنا، رأسمالية دموية تعيش على دماء الشعوب رأسمالية لا وطنية ، بل شخصية مجردة، تسعى إلى النفع الشخصى، وهى بريئة كل البراءة من كل ما هو عام واجتماعى وشعبى وهى رأسمالية تحالفية تجمع عصابات رأس المال جميعاً، وتصهرها فى بوتقة القطب الواحد (أمريكا).

ولكن هناك - على الطرف النقيض - من يتحدث عن خصومه بين الفن والتكنولوجيا فى مجال الأخلاق فالعلاقة بين الفريقين الفنانون والفنيون زاخرة بالاتهامات القاسية، والنقد اللاذع[١٨١].

الفنانون يصفون العلميين والفنيين بالبرود والميكانيكية ويسخرون من مغالاتهم فى قدرة علومهم. فهم (الفنيون) ضحايا لو هم صنعوه لأنفسهم وعن أنفسهم بإمكان اشاعة النظام أو البحث عنه حيث يستحيل وجوده فى الطبيعة المنطلقة الفياضة. وفى المقابل يرى كثير من الفريق الآخر الفن عملاً غير جاد. والفنانين نوعاً من الطفيليات الاجتماعية يروجون للفوضى والتلقائية ويثيرون



توماس هكسلى (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥) كان جندىّ داروْن فى الجدل الذى دار على التطوّر، وذلك بفضل قدرته اللامعة فى عرض نواحى العلم فى القرن التاسع عشر، وهو سلف الدروس هكسلى وجوليان هكسلى، وكان معلماً للكاتب هـ . ج . ولز،، فأسدى بوساطته يداً، إلى اهتمام العلم بالقضايا الاجتماعية.

الرغبات الجامعة على حساب سيادة العقل، وعاجزون عن ادراك القوانين الخفية وراء مايبدو لهم غير قابل لسيطرة العلم، وما ابداعهم أو يسمونه إبداعاً لأن إنتاج برمجية بيولوجية رغم تعقدها يمكن للآلة أن تحاكيها[١٨٢].

إن ظاهر هذه الخصوبية يتعارض مع واقع العلاقة الوطيدة بين الفن والتكنولوجيا كما يرى (د. نبيل على) وهى العلاقة التى تزيدها تكنولوجيا المعلومات وثوقا يوماً بعد يوم- فقد أمدت التكنولوجيا الفن على مر العصور بوسائلة من أدوات ووسائل عرض. والعلاقة بينهما هى علاقة تكامل لا تناقض، وأبرز دليل على هذا قول (هربرت ريد) يبدأ الفن عندما ينتهى العلم[١٨٣].

وهذا التداخل يوجب على العالم أن يكون له قدر من الحس الفنى أو على الفنان أن يكون له إلمام كاف بحقائق العلم.

وإنجازات جاليليو ونيوتين واينشتين فى العلم لا تختلف عن منجزات مواطنيهم مايكل أنجلو – شكسبير - بيتهوفن فى الفن والأدب والموسيقى. فالكشف العلمى كالكشف الصوفى مغامرة روحية كبرى - كما قلنا -[١٨٤].

وأغلى من العلم :

والمقصود من هذا العنوان أن نقول بعد الحديث الطويل عن العلاقة بين العلم والأخلاق حتى ارتبطت أخلاق العلم بأخلاق الفن أيضا - كما رأينا - إلى أن نقول فى معنى هذا العنوان أن هناك من جعل الأخلاق أهم من العلم. وربما يكون فى هذا شيء من الإفراط – عند البعض - ولكنه لاشك وارد.

يقول أشفيتسر[١٨٥]: أن المقصود بسيادة العقل على النوازه الإنسانية، هو أن الأفراد والجماهير على السواد يجعلون إرادتهم موجهة للخير المادي والروحى، فالتقدم الأخلاقى إذن - جوهر الحضارة، وليس معنى واحد.

أما التقدم المادى فهو أقل جوهرية ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيىء فى تطور الحضارة، ولكن هذا القصور الأخلاقى للحضارة سيبد وغريبا عند بعض الناس بوصفة عقليا، وعفى عليه الزمان.

ولكن من وجهة نظرنا- إذا اعتبرنا أن المبدأ الأخلاقى لا يتجزأ ولا يخضع لشروط الزمان والمكان (والمقصود هنا ثبات المضمون واختلاف الشكل طبقاً للظروف) فإن الحضارة لا يمكن تصورها بدون أخلاق وإلى جانب ما جاء به أشفتيسر نجد من يؤكد هذا القول من مفكرى عصرنا. وهو د.عثمان أمين، وهو صاحب اتجاه فلسفى يعرف باسم (الجوانية)، وهذا الاسم يشير إلى التفرقة بين الظاهر والباطن، فالعبرة بالباطن، والروح وليس بالمادة. ويفضل د.عثمان أمين طريقة الحدس ويرفعه على طريقة الحواس، ويقوم هذا الاتجاه ايضاً على القول: بأن المعارف العلمية لا تكفى وحدها للحياة الإنسانية بل لابد من تنمية القوى الروحية[١٨٦].

هوامش الفصل الخامس

(١) المصدر السابق: ص ١٧٩.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق: ص ص ١٨٠، ١٨١.

(*) تظهر النزعة النفسانية فى علاقتها بالأخلاق، عند أولئك الذين يزعمون أن المشكلة الرئيسية فى الأخلاق، هى مشكلة نفسانية - فقط - لأنها مشكلة التفسير العلى للسلوك الأخلاقى، كما قال (موريس شليك) مؤسس دائرة فينا فى الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعى.

بدوى ، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية- مصدر سابق - ص ٤٨ .

وليس معنى أن نعيش حياة عاقلة، هو أثر نعيش تبعاً للعقل وحده "الخلط بين الأمرين يسير، وإن كان يؤدى بنا إلى نتائج وخيمة، إذا تمادينا فيه، ولكن معناه : هو أن نعيش بأسلوب يرضى العقل، أى يرتضيه الإدراك الواضح للموقف بأسره، وأهم عنصر هو أنفسنا وتكويننا (السيكولوجى) وكلما زادت معرفتنا بالعالم المادى بأجسادنا مثلا، رأينا نواحى أكثر يتعارض فيها سلوكنا العادى مع حقائق الموقف.

ولذلك أدرك الإنسان منذ وقت طويل أنه لو وصلنا فى علم ا لنفس إلى شيء يقارن- ولو من بعيد بما أحرزناه فى علم الطبيعة، لكان لذلك من ا لنتائج العملية ما قد يكون أبعد أثراً حتى من اختراعات المهندس. حقاً إن الخطوات الإيجابية الأولى، التى خطاها علم النفس كانت بطيئة فى سيرها لكنها بالفعل قد بدأت تغير نظرة الإنسان إلى الأشياء كلها.

رتشاردز، أ. أ: العلم والشعر- مصدر سابق- ص ص ٦، ٧ .

والدليل على ذلك أنه بالعاطفة أردت (مثلاً) أن أرقى مستوى العيش فى أسرتى وبوسائل العلوم الطبيعية استطعت تحقيق ما قد رغبت فى تحقيقه، ولا نقل إن

وسائل العلوم الطبيعية وتطبيقاتها منصرفة إلى راحة الجسد، ولا شأن لها بالجوانب الروحانية من الإنسان، لأنه بعد الجد لا ركوع ولا سجود ولا قراءة ولا بصر ولا سمع فالجانبان إذن وجهان لكائن واحد.

محمود، زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر- مصدر سابق- ص ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(٤) العراقى، عاطف: البحث عن المعقول- مصدر سابق- ص ٨٧.

(٥) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٦) قنصوة، صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر- مصدر سابق- ص٢٢٢.

(٧) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٨) زكريا، فؤاد: التفكير العلمى- مصدر سابق- ص ص ١٣٩، ١٤٢.

(٩) محمود، زكى نجيب: قشور ولباب- دار الشروق – ١٩٨٨- ص ١٧٨.

(١٠) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٢٤:

(١١) موى، بول: المنطق وفلسفة العلوم- مصدر سابق ص ٦١.

(١٢) أدهم، على، مستقبل العلم لأرنست رينان- مصدر سابق- ص ٥٤.

(١٣) المصدر السابق: ص ص٥٤: ٥٦

(١٤) زكريا، فؤاد: التفكير العلمى- مصدر سابق ص ١٥١

(١٥) المصدر السابق: ص ص ١٥١: ١٥٤

(١٦) فلوجل، جون كارل: الإنسان والأخلاق والمجتمع- جـ٢- مراجعة سعد الغزالى- ترجمة أمين مرسى قنديل- دار الفكر العربى- القاهرة ١٩٦٦- ص ٣٥٣.

هذا الكتاب تأليف J. G. Flugel بعنوان Men, Morals and Society

(١٧) العراقى، عاطف: البحث عن المعقول- مصدر سابق- ص ص ٢٣١: ٢٣٧.

(١٨) بابية: ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٦٢.

(١٩) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٢٠) المصدر السابق: ص ص ٦٣، ٦٤.

(٢١) المصدر السابق: ص ٦٧.

(22) المصدر السابق: ص ص ٦٠، ٦١.

(23) قنصوة، صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر- مصدر سابق- ص ٢٩

(24) المصدر السابق: ص ص ٢٩، ٣٠

(25) أدهم على: مستقبل العلم لآرنست رينان- مصدر سابق- ص ٥٩.

(26) شريط، عبدالباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون مصدر سابق- ص ص ٥٧١: ٥٧٤.

(27) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٩٤.

(28) المصدر السابق: ص ص ٩٤، ٩٥

(*) التسامح Toleration, Sufferance تسامح فى الشىء تساهل فيه

والتسامح عند علماء اللاهوت ، هو الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين.

والتسامح فى اصطلاح (فولتير) وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر، هو ما يتصف به الإنسان من أدب يمكنه من معايشة الناس، رغم اختلاف آرائهم عن آرائه.

وللتسامح فى اصطلاحنا عدة معانى :

أ – احتمال المرء بلا اعتراض كل اعتداء على حقوقه الدقيقة – بالرغم من قدرته على دفعه.

ب – أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه، وإن كانت مضادة لآرائك، وقريب من هذا المعنى قول (غويلو) أن التسامح لا يوجب على المرء التخلى عن معتقداته أو التعصب لها، بل يوجب عليه الامتناع عن نشرها بالقوة والخداع.

جـ - هو أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة للتعبير من جانب من جوانب الحقيقة.

صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق – ص٢٧١.

(29) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق –ص١٠٠.

(30) المصدر السابق: ص١٠٢.

(31)المصدر السابق: ص ص ١٠٧، ١٠٨.

(32) فلوجل، جون كارل: الإنسان والأخلاق والمجتمع – جـ٢- مصدر سابق- ص ص٣٤٨: ٣٥٢.

(33) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص٩٢.

(34) المضدر السابق: ص ص ٩٢، ٩١

(35) المصدر السابق: ص١٢٦.

(*) الاحترام Respect أى الامتناع عن التفريط فيما يجب القيام به من حق القانون أو الشيء أو الشخص. فنقول احترام الشخص الإنسانى واحترام الحريات واحترام الحقيقة واحترام الحقوق ونسبة الاحترام إلى الحب كنسبة الاحتقار إلى الكره. ومن شقاء المحبين أن يحبوا أشخاصاً لا يستحقون الاحترام.

صليبا، جميل: المعجم الفلسفى- ط١- مصدر سابق - ص ٤١.

وقد أكدت مارجريت فيليبس Phillips الفرق بين الاحترام من جانب واحد (بين الأطفال والكبار وبين من هم فى مراكز أعلى وأدنى) وبين الاحترام المتبادل (الذى يكون بين المتساويين) وإن كانت ترى أن العلاقات المتضمنة احتراماً من النوع الأخير ليست مستحيلة تماماً بين الأطفال والكبار.

فلوجل، جون كارل: الإنسان والأخلاق والمجتمع - جـ٢ -مصدر سابق- ص ص٣٦٠، ٣٦١

(36) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ص ٩٧، ٩٨.

(37) المصدر السابق: ص ص٩٨، ٩٩.

(38) أشفيتسر، ألبرت: فلسفة الحضارة- مصدر سابق- صفحة د من المقدمة.

(39) المصدر السابق: صفحة ص : ز من المقدمة.

(40) زيادة، معن: حضارة- الموسوعة الفلسفية العربية- م1 – مصدر سابق- ص373.

(41) المصدر السابق: ص ص373، 374.

(42) قنصوة، صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر- مصدر سابق- ص224.

(43) المصدر السابق: ص ص 226، 227.

(44) سعيدان، أحمد سليم: مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام- مصدر سابق- ص ص 53: 56.

(45) قنصوة، صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر- مصدر سابق- ص223.

(46) باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص22.

(47) المصدر السابق: ص43.

(48) مورلابيه، فرانسيس & كولينز، جوزيف & كينلى، ديفيد: أمريكا وصناعة الجوع- ترجمة حسن أبو بكر - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع – ط1- القاهرة- 1986- ص 6.

(49) المصدر السابق: ص ص6، 7.

(50) أدهم، على: مستقبل العلم لآرنست رينان- مصدر سابق- ص ص60: 61.

(51) شريف، نهاد: تأملات فى العلم والثقافة- مصدر سابق- ص 35

(52) فلوجل، جون، كارل: الإنسان والأخلاق والمجتمع- جـ2 – مصدر سابق- ص ص 357: 359.

(53) إسماعيل، نازلى: فلسفة القيم- مصدر سابق - ص 89.

(54) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(55) المصدر السابق: ص ص 89، 90.

(56) زكريا، فؤاد: التفكير العلمى- مصدر سابق - ص ص 162، 163.

(*) إى ينبغى الثورة على الأوضاع البالية والتقليدية التى تجرنا إلى الخلف ولا تدفعنا إلى الأمام.

(٥٧) المصدر السابق: ص ص ١٦٣، ١٦٤.

(٥٨) المصدر السابق: ص ص ١٦٤، ١٦٥

(٥٩) المصدر السابق: ص ص ١٦٦: ١٦٩

(٦٠) المصدر السابق: ص ١٧٠.

(٦١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٦٢) المصدر السابق: ص ص١٧٠: ١٧٤.

(٦٣) المصدر السابق: ص ١٧٤.

(٦٤) المصدر السابق: ص ص ١٧٤، ١٧٥.

(٦٥) المصدر السابق: ص ص١٧٥، ١٧٩.

(٦٦) المصدر السابق: ص ١٧٩.

(٦٧) زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق – ص١٤٤.

(٦٨) المصدر السابق: ص ١٤٩.

(٦٩) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق ٥٣.

(٧٠) زكريا، فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق- ص١٥٨.

(٧١) المصدر السابق: ص ١٥٨، ١٥٩.

(*) وهنا نطرح سؤلاً ما هو الذى يجعلنا على يقين تام بأن هذا المجتمع الصناعى قائم على تعاون يرتكز على الفردانية والتكامل فليس التشابه والتجانس من السمات المرفوضة دائماً فهذا ليس بقاعدة، بل له استثناءات وخاصة إذا كان التحول للمجتمع الصناعى قد ظهر طفرة واحدة دون مقدمات أو تمهيدات تسمح بتأهيل الإنسان للاندماج فى هذا المجتمع بطريقة خاصة.

(٧٢) المصدر السابق: ص ١٥٩.

(٧٣) المصدر السابق: ص ١٦٠

(٧٤) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٧٥) أشفيتسر، ألبرت: فلسفة الحضارة- مصدر سابق- ص ٣٧.

(٧٦) المصدر السابق: نفس الصفحة

وأيضا: ريشيناج: هانز: نشأة الفلسفة العلمية - مصدر سابق- ص ص ٤٥: ٧٤.

(٧٧) شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون مصدر سابق - ص ص ١٦٠: ١٦٢.

(٧٨) دوفينينو، جان: دوركايم- ترجمة مسعود الخوند، سليم مكسور- الهيئة العربية للدراسات والنشر- ط١- بيروت ١٩٧٨ ص٦.

(٧٩) شريط ،عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون- مصدر سابق ص ١١٤: ١١٦.

(٨٠) المصدر السابق ص ٥٤٦ ، ٥٤٧.

(*) يتفق هذا القول مع كتاب مهم لكانط هو (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصبح علما".

(٨١) صالح، رشيد الحاج ! المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية و البنية المنطقية ــ مصدر سابق ــ ص ص ٢٧ ، ٥٧.

(٨٢) المصدر السابق : ص ٥٧.

(٨٣) المصدر السابق : ص ص ٥٨، ٥٩. .

(٨٤) المصدر السابق: ص ٥٩.

(*) شيشكين، الكسندر فيدورفتش chichkin, Alexander fedorovich فيلسوف سوفيتى معاصر يعنى بمسائل علم الأخلاق ومن مؤلفاته أسس علم الأخلاق الماركسى ١٩٦١ والقرن العشرون والقيم الأخلاقية الإنسانية ١٩٦٨.

طرابيشى، جورج: معجم الفلاسفة ــ مصدر سابق ــ هى ٣٨١.

(٨٥) شريط ، عبد الباسط: الفكر الخلاقى عند ابن خلدون ــ مصدر سابق ص ١٠٧.

(٨٦) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٨٧) المصدر السابق: ص ص ١٠٧ ، ١٠٨.

(٨٨) المصدر السابق: ص ١٠٨.

(*) لذلك تولى الماركسية اهتماماً كبيراً بالطابع المادى للأشياء فالمادة هى المحرك الأول للتاريخ والإنسان والاقتصاد، بل إن المادة هى نفسها الاقتصاد وهى الممثل للبنية التحتية التى لابد أن تكون لها انعكاساتها على البنية الفوقية بل هى آلة المجتمع (المادية الجدلية) والمادية الاشتراكية والمادية والثورة والمادية ورأس المال. وإن كنا ننقل هذا الفكر الماركسى نقلا حرفيا عن الماركسية، فإنما ننقله مع التأكيد على تحفظنا على بعض المفاهيم الماركسية ومنها النظر إلى الأشياء نظرة سطحية وليست عميقة... وإن كنا نتفق معها فى أشياء فإننا نختلف عنها فى أشياء أخرى ومن أوجه الاتفاق أنها حافز للإنسان على التغيير، وحفز مكنوناته على القيام بدوره الحقيقى فى الوجود كإنسان قادر على تغيير العالم (تعليق).

(٨٩) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٩٠) المصدر السابق : ص ص١٠٨ ، ١٠٩.

(٩١) ديوى، جون: الحرية والثقافة ـ مصدر سابق ص ص ١٩٣ : ١٩٤.

(٩٢) المصدر السابق : ص ص ١٩٥ ، ١٩٦.

(٩٣) المصدر السابق : ص ص ١٩٦ ، ١٩٧.

(٩٤) عبد الملك، أنور : تغيير العالم ـ مصدر سابق ـ ص ١٩٧.

(٩٥) المصدر السابق : ص ص ١٩٧ ، ١٩٨.

(٩٦) المصدر السابق : ص ١٣٢.

(٩٧) المصدر السابق: ص ١٤٣.

أيضا : زكريا فؤاد: أراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة مصدر سابق ـ ص ١٢١.

(٩٨) ديبو، رينيه: رؤى العقل – مصدر سابق – ص ص٨٧ ، ٨٨.
أيضا : شريط ، عبد الباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص ص ١١٧ : ١١٩.

(٩٩) الطويل ، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – مصدر سابق – ٢٧١.

(١٠٠) المصدر السابق : ص٢٧١ ، ٢٧٢.

(١٠١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ : ٢٧٨ .

(١٠٢) شريط، عبد الباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون مصدر سابق ص١١٩.

(١٠٣) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٠٤) باييه، ألبير: دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص ٨٠.

(١٠٥) المصدر السابق: ص٣٠.

(١٠٦) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٠٧) المصدر السابق: ص٣٧.

(١٠٨) المصدر السابق : ص ص ٣٧ ، ٣٨.

(١٠٩) المصدر السابق: ص ٣٨.

(١١٠) شريط ، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق ص ١١٠.

(١١١) عبد الملك ، أنور: تغيير العالم – مصدر سابق ص ١١٤.

(١١٢) ديبو، رينيه : رؤى العقل – مصدر سابق – ص٢٠٣.

(١١٣) فلوجل ، جون كارل: الإنسان والأخلاق والمجتمع – مصدر سابق : ص ص ٣٦٤ ، ٣٦٥.

(*) المقصود هنا هكسلى T.H. Huxely وليس ألدوس هكسلى أو جوليان هكسلى.

(١١٤) رابح ، الصادق : مجتمع المعلومات فى البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم مصدر سابق – ص ص ٩ ، ١٠.

(١١٥) المصدر السابق: ص ٨.

(١١٦) على، نبيل: العرب وعصر المعلومات – مصدر سابق – ص ٢٤.

(١١٧) المصدر السابق : ص ٢٢.

(١١٨) المصدر السابق: ص ٤٦.

(١١٩) المصدر السابق: ص ص ٢٤٥ : ٢٥٥.

(١٢٠) المصدر السابق : ص ص ٢٥٩ : ٢٧٥.

(١٢١) المصدر السابق : ص ص ٤٠٧ ، ٤٠٨.

(١٢٢) شريط ، عبد الباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص ٩٦.

(١٢٣) المصدر السابق : ص ١٠٢.

(١٢٤) المصدر السابق ص ص ١٠٢ ، ١٠٣.

(١٢٥) المصدر السابق : ص ١٠٥.

(١٢٦) المصدر السابق : ص ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(١٢٧) المصدر السابق : ص ١٠٦.

(*) تين هيبوليت أدولف Taine, Hippolyte adolphe فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبى فرنسى ولد ١٨٢٨ وتوفى ١٨٩٣ فى باريس وقد أقام فى إنجلترا عام ١٩٥٨ ونشر المثالية الإنجليزية : دراسة جول كارليل والوضعية الإنجليزية : ستيورات مل وتاريخ الأدب الإنجليزى، وبعد الرحلة إلى إيطاليا كتب فلسفة الفن فى إيطاليا وفلسفة الفن فى اليونان ثم لخص أفكاره فى الموضوع فى (المثال فى الفن) ويقول تين الصعوبة بالنسبة إلىّ هى الاهتداء إلى سمة مميزة وغالبة يمكن استخلاص كل شىء منها هندسيا : وبكلمة واحدة، الحصول على صيغة الشىء.

طرابيشى، جورج : معجم الفلاسفة – مصدر سابق – ص ص٢٢٥، ٢٢٦.

(١٢٨) شريط ، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص١٠٦.

(١٢٩) ابن أحمودة محمد: الانثربولوجيا النبوية، ومن الاختلاف – مصدر سابق ص ص ٢٢ ، ٢٣.

(*) اسبينوزا فيلسوف هولندى الموطن يهودىالديانة ولد فى امستردام ١٦٣٢ وتوفى ١٦٧٧ فى الخامسة والأربعين من عمره. وفى كنيسة اليهود فى امستردام درس التلمود ثم بدأت مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية المتزمتة تتجلى عند اسبينوزا وحاول رجال الطائفة اليهودية استمالته تحت إغراء المال ثم أصدرت قرار بطرده من الكنيسة اليهودية ١٩٥٦ وفى ١٦٦١ كان تأليفة رسالة فى (إصلاح العقل) و(رسالة صغيرة عن الله والإنسان وسلامة روحه) ونشرت ١٨٦٢ وفى ١٦٦٣ بدأ فى كتابه مؤلفه الرئيسى (الأخلاق) وفى ١٦٦٣ نشر كتاب مبادئ فلسفة ديكارت وكتابه (أفكار ميتافيزيقية) وفى ١٦٧٠ نشر كتابه (رسالة لاهوتية فلسفية).

بدوى، عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية – جـ١ – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط١ بيروت ١٩٨٤ ص ص ١٣٦: ١٤٥.

ولذلك يقول عنه هيجل (أسبينوزا أو لا فلسفة – ومتى يبدأ المرء بالتفلسف، فلابد له أولا أن يكون اسبينوزياً).

كما يقول عنه بليخانوف: "إن المادية الحديثة لهى فى الحق اسبينوزية واعية بقدر أو بآخر وأقول ذلك لأن هناك ماديين لا يعون صلة قرباهم باسبينوزا).

كما يقول عنه برجسون "قد يمكن القول إن لكل فيلسوف فلسفته وفلسفة اسبينوزا)).

انظر طرابيشى، جورج : معجم الفلاسفة – مصدر سابق – ص ص ٣٢٩ : ٣٣٢.

(١٣٠) زكريا فؤاد: اسبينوزا – مصدر سابق – ص١٠١.

(١٣١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٣٢) ريشنباخ، هانز: نشأة الفلسفة العلمية – مصدر سابق ص ٥٨ .

(١٣٣)المصدر السابق: ص ص ٥٨ ، ٦٠.

(١٣٤) زكريا ، فؤاد : اسبينوزا – مصدر سابق – ص ٣٢.

(١٣٥) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٣٦) المصدر السابق : ص ١١٠.

(١٣٧) المصدر السابق ص ١٩٦.

(١٣٨) المصدر السابق: ص ص ١٩٦،١٩٧.

(١٣٩) المصدر السابق: ص ٤٦.

(١٤٠) المصدر السابق ص ص ٦٦،٦٧.

(١٤١) المصدر السابق ص ص ٦٧ ، ٦٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٢.

(١٤٢) المصدر السابق : ص ٣٧.

(١٤٣) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(*) سورلى، وليم ريتشى sorley william Ritchie فيلسوف إنجليزى مثالى ١٨٥٥ – ١٩٣٥ أراد ان يرى فى الطبيعة نفسها وسيلة اكتشاف القيم الأخلاقية وكمال الذات. من مؤلفاته : حول أخلاق المذهب الطبيعى – القيم الأخلاقية وفكرة الله.

طرابيشى، جورج : معجم الفلاسفة – مصدر سابق – ص ص ٣٤٤ ، ٣٤٥.

(١٤٤) بدوى ، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص ١٢٠.

(١٤٥) المصدر السابق: ص ص ١٢٠ ، ١٢١ .

(١٤٦) قنصوه، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص ١٤٤.

(١٤٧) إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية - مصدر سابق – ص ص ٤٧ : ٥٠.

(١٤٨) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق - ص ١١٥.

(١٤٩) شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص٥٣٥.

(١٥٠) المصدر السابق: ص ص ٥٣٥، ٣٣٦.

(١٥١) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم – مصدر سابق- ص ص ١٢٠، ١٢١

(١٥٢) المصدر السابق: ص ٦٩.

(153) المصدر السابق: ص ٤٧.

(154) ريشنباخ، هانز: نشأة الفلسفة العلمية- مصدر سابق - ص ٧.

(155) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(*) من المؤكد أن المؤلف لم يعرف بعد بانهيار الاتحاد السوفيتى وزوال قوته- فقد كان هذا الحدث لاحقا على هذا القول.

(156) شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون- مصدر سابق- ص ص١٧٢، ١٧٣.

(157) المصدر السابق: ص ص٥٦٢، ٥٦٣.

(158) المصدر السابق: ص ص ٥٦٤: ٥٦٨.

(159) الطويل، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم- مصدر سابق- ص ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(160) المصدر السابق: ص ٢٧٩.

(161) عبد الملك،أنور: تغيير العالم- مصدر سابق- ص ١١٩.

(162) شريط ،عبد الباسط، الفكر الأخلاقى عندا بن خلدون – مصدر سابق - ص٥٥٣.

والجملة الأخيرة هنا تتعادل مع حديث "أطلبوا العلم ولو فى الصين". وهو قول يحث على قيمة المعرفة والتنقل من أجلها والاستفادة من الأمم الأخرى لإثرائها.

(163) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(164) المصدر السابق: ص ص ٥٥٢، ٥٥٣.

(165) المصدر السابق: ص ٥٤٧

(166) المصدر السابق: ص ص ٥٤٧، ٥٤٨.

(167) المصدر ا لسابق: ص ص ٥٤٨، ٥٤٩.

(168) المصدر السابق: ص ٥٥٤.

(169) العراقى، عاطف: البحث عن المعقول- مصدر سابق- ص ٨٨ .

(170) المصدر السابق: ص ٩٠.

(١٧١) ديوى، جون: الحرية والثقافية - مصدر سابق - ص٢١٢.

(١٧٢) ديبو، رينيه: رؤى العقل- مصدر سابق - ص١٢٩.

(*) إذا كان الفن إنسانى فإن العلم يأخذ من الفن إنسانيته وقيمته وإذا كان العلم كما قلنا أخلاقى فلا شك فى ارتباط العلم بالفن فكلاهما يرتبط بالآخر برباط مقدس (هو رباط القيمة الإنسانية).

(١٧٣) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص٧٥.

(١٧٤) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٧٥) المصدر السابق: ص ١١٨.

(١٧٦) المصدر السابق: ص ص ١١٩، ١٢٠.

(١٧٧) ايكن، هنرى: عصر الأيديولوجية- مصدر سابق- ص ٢٢٦ .

(١٧٨) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق: ص١٤٩.

الإلياذة ← ملحمة رائعة من الشعر اليونانى القديم – قص فيها هوميروس قصة طراودة.

الأنيدة ← قصيدة من روائع الشعر اللاتينى ، قص فيها فرجيل أسطورة إنيوس.

ترستان ← أسطورة من أساطير القرون الوسطى الأوربية

المصدر السابق : نفس الصفحة .

(١٧٩)على، نبيل : العرب وعصر المعلومات – مصدر سابق – ص٢٨٥.

(١٨٠) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٨١)المصدر السابق : ص٣٠٦.

(١٨٢)المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٨٣)المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٨٤) المصدر السابق: نفس الصفحة، ص ص ٣١٠: ٣١٩.

(١٨٥)أشفيتسر، ألبرت: فلسفة الحضارة- مصدر سابق – ص٣٦.

(١٨٦) العراقى، عاطف: البحث عن المعقول- مصدر سابق - ص١٢٣.

الفصـــل السادس

الاختلاف بين العلم والأخلاق

(٦) الاختلاف بين العلم والأخلاق - العلم فى قصص الأتهام (أو من الاختلاف)

سؤال عن القيم العلمية والأخلاقية.

هل يمكن أن نخضع القيم الأخلاقية للقيم العلمية؟

لقد ظن العلماء منذ وقت، أن العلم يحقق الحرية والأخاء والمساواة بين الأفراد، وأن مجتمع العلم هو المدينة الفاضلة، التى تحقق حلم الفلاسفة، ولكن العالم العربى عاش كثير أن أثار العلم المدمرة فى الحروب الأخيرة واعلن المفكرون أفلاس العلم فى تحقيق سعادة الإنسان. والحق أن القيم العلمية هى قيم عقلية خالصة، ولا نستطيع أن تقول أنها تنظم الحياة الأخلاقية، ومن الخطأ أن نفرض العلم على الأخلاق. فهناك مسائل أخلاقية لا يستطيع العلم وحده حلها(١).

فالعلم مناوئ للأخلاق مفسد فى الأرض إذ يزيد قوانا على سفك الدماء ويجعل الإنسان عبدا للآلة ويزيد البغضاء والشر والحماقة، بسلاح خطر، فلا يجب أن نرجو منه أن يسن لنا أدب السلوك، بل الأولى أن نفرضه عليه(٢).

فليس العلم فى القرن الثامن عشر حياة ، ولا حتى مهنة كما يقول باشلار. ففى نهاية القرن كان كوندرسيه **Condorcet** لا يزال يعارض فى هذا الشأن بين اهتمامات الفقيه واهتمامات الرياضى. الأولى تغذى صاحبها وتحظى لذلك بتكريس تفتقر إليه الاهتمامات الثانية(٣).

ولقد ألقى الأستاذ دنجل **A.Dingle** محاضرة عن العلم والأخلاق أما م المجلس البريطانى لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة **nature** ١٠-٨-١٩٤٦) قال فيها مؤيداً الوضعية المنطقية : أن المسائل الخلقية، لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمى، لأن بين العلم والأخلاق حاجزا منيعا(٤).

يقوم العلم على العقل والتجربة، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قياسه، وينتهى بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة... كيف يختار الإنسان بين فعلين؟

يقول الأستاذ دنجل: ليس لدى حل لهذا الشك واليأس، وقد واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق. أما البراجماتية عند جيمس وديوى فقد رفضت هذا الرأى اليائس، وصمدت لمواجهة الموقف[٥].

ويرى رسل: أن مادة الأخلاق تباين مادة العلوم لأنها تخص مشاعر وانفعالات وليست مدركات حسية فالحكم الخلقى أو حكم القيمة، لا يقرر حقيقة واقعة، بل يبعث أملاً فى شىء أو خوفاً منه.. وقد أفاض وسترمارك **Westermarch** فى الحديث عن النسبية الأخلاقية[٦].

إن ا لتحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة. فالمعرفة لا تشتمل على أى أجزاء معيارية، وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق، ومن هنا فإن الموازاه بين الأخلاق والمعرفة تضر بالأخلاق ، إذ أنه لو كان من الممكن المضى فيها، أى لو كانت الفضيلة معرفة، لادى ذلك إلى سلب القواعد الأخلاقية طابعها الآمر[٧].

إذن فالبرنامج القديم الذى يرمى إلى اقامة الأخلاق على أساس معرفى، إنى هو نتيجة لسوء فهم للمعرفة وللرأى الباطل القائل: أن المعرفة تنطوى على جانب معيارى[٨].

الاختلاف بين العلم والأخلاق (أشكال ونماذج)

وهناك العديد من المواقف التى انتهجها المفكرون والفلاسفة والعلماء هجوماً على العلم ومنجازاته كما عرضوا لأسباب هذا الهجوم.

مثلاً[٩] : تاجور أكثر اعتدالاً من غاندى، ولكنه يحمل على العلم حملة أشد فيقول " أن الحياة القائمة على العلم تحلو لبعض الناس لأن لها كل صفات الرياضة البدنية : تتظاهر بالجد، ولكنها خلو من العمق، وهى لا تحسب حساب للطبيعة الإنسانية العالية".

وكذلك إينشتين لا يقل قوة عن غاندى فى حكمة على العلم إذ يقول " لم يستخدم العلم حتى اليوم إلا فى حقن العبيد، ففى زمن الحرب يستخدم فى تسميمنا وتشويهنا، وفى زمن السلم يجعل حياتنا قلقه منهوكة مرهقة.كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم فى الانصراف إلى الأعمال العقلية فيتناولوا بذلك أكبر حظ من الحرية ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة".

كما يمضى أينشتين فى حملته على العلوم فيقول " أعمال جديرة باللعنات[١٠] .

ولذلك يستنكر البعض موقف انصار العلوم الطبيعة. فقد اعتقد المتطرفون منهم. أن هذه العلوم قد كشفت النقاب عن أسطورية الفكر الميتافيزيقى، وأسطورية الأديان فقد كشف بما يترتب على نتائجه من أخطار تهدد البشرية عن أسطورية الاعتقاد بأنه وحده قادر على أسعاد البشر[١١].

وفى نظرة متعمقة لنظرية التطور (كتطور علمى) يحاول د. الطويل أن يوضح سخف نظرية التطور.وينشأ ذلك من كون الطبيعة فى حرب مع نفسها، وأن الخير شخصى لا محالة، والوصف التطورى لحقائق الأخلاق لا يصلح أساساً لنظرية فى علم الأخلاق[١٢].

إن الطبيعة حريصة على حياة التنوع غير مبالية بحياة الفرد، فالكائن الحى، لا يجد فى ظل الطبيعة رحمة، وفى سبيل بناء نوع تفنى ملايين الأفراد. من السهل أن يقال أن لكل فرد قيمته فى نظر نفسه، ولكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره[١٣].

وهنا نرى ← أن نظرية التطور تشبه الإنسان الذى يمشى على قدم واحدة ولم تستطع تلافى الخطأ لأنها اعتبرت أن النفع الشخصى يلغى العام، والعام يلغى الشخصى .. وإن كان بعض مطورى النظرية حاولوا إيجاد حلول لهذه الإشكالية (صالح الفرد وصالح المجموع) كما جاء على لسان النفعيين مثل مل.

إن القانون الذى يتحدث عنه سبنسر(١٤) ، وغيره من التطوريين قانون بيولوجى يتمثل فى أثر البيئة فى الإنسان، وفى هذا تنتفى الإرادة أو الاختيار، الذى يعتبر من مقومات القانون الأخلاقى.

وإن كان ا لتطور سينتهى لا محالة إلى الانسجام بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع، وسيادة الغيرية على الأنانية،فليس هنا مبرر لوضع مذهب أخلاق يطالب الناس بالعمل من آجل غاية سيتكفل التطور الطبيعى بتحقيقها فالواقع أن النفعية التطورية - كما يرى د. الطويل- مذهب متداع لا يصمد أمام النقد.

تعليق ← هنا يرى د.الطويل الغياب التام للإنسان والإرادة والاختيار وكأن الطبيعة تفعل ما تشاء، وكأن الصدفة هى الأساس وهنا تغيب الحكمة- فى نظرنا- وتنتشر الفوضى، ولا أعتقد أن التطوريين بهذه العقلية المتخبطة فهم أصحاب حس علمى وإنسانى عالى، بل إن سبب فهمهم على هذا النحو هو إمعانهم فى الواقعية، والنزول إلى أرض الواقع وملامسة الكائن الحى فى جميع مناحى حياته.

وإن كنا نرفض بعض آراء التطوريين إلا أنه لا يمكن أن يكون رفضاً مطلقاً يتسم برفض النسقية، وهدم النظام التطورى من جذوره، بل بالتمسك بأفضل ما فيه من قدرة الإنسان اللانهائية- على العمل والتحرك، وشحذ قوى التقدم فيه من أجل الوصول إلى اسمى المراتب.



أكثر صور باستور، فى صباه أو فى شيخوخته، تكشف عن ناحية التأمل فى شخصيته، وعن اهتمامه بالمسائل النظرية الكبيرة في العلم. وها هو ذا هنا في حالة أخرى، يملي على زوجته، خلال دراساته العملية في أمراض دود الحرير في جنوب فرنسا. وترى في ملامح وجهه الصارمة انعكاساً للمناقشات العنيفة التى كان يخوضها.

ويرى د. زكى نجيب محمود فى كتابه (نحو فلسفة علمية) بإنكار القيم موضوعاً للمعرفة(*) فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة أطلاقاً أو يضع الأخلاق خارج نطاق العلم، طالما أصرت على رسم ما ينبغى أن يكون، فهى تدخل بذلك فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآلامه وآماله وفى ذلك يختلف الناس دون أن يكون فى أخلاقهم تناقض يأباه العقل ومنطقه(١٥).

ويرى البعض الآخر أن العلم يستطيع أن يدلنا على الأفكار الأخلاقية عند الفئات الإنسانية، ويستطيع أن يدلنا عن كيفية تطورها، ولكن لا يستطيع أن يرشدنا إلى قيمتها، ولا إلى ما كان ينبغى أن تكون، فلا يجب أن يطلب إلى العلم ما لا يسوغ له أن يعطينا(١٦). فالعلم غير أرشادى يعكس الأخلاق.وإذا كان هناك حياد فى نظام الوجود، فالنظرية العلمية غير حيادية، لأنها تصور حالة الوجود، ولا يمكن لهذا الوجود أن يعكس أو يحدد فى الوعى إلا نظاماً حبادياً خاليا من القيم والغايات، بل يمكن بسهولة أن تفصل الوجود ونظامه وبالتالى النظرية العلمية عن القيم الخلقية. غير أن فصلهم عن القيم الجمالية يبدو أكثر صعوبة(١٧).

وعلاقة العلم بالأخلاق هى التعبير عن حياد العلم - كما قلنا- ولكن هناك إبعاد أخرى لهذا الموضوع، لأن صفة الحياد هذه يمكن من زاوية معينة، أن تكون موضوعاً للاتهام والإدانة، ولا تكون على الدوام صفة مرغوبة فى العلم(١٨).

ويحدث ذلك حين يكون الحياد: عدم الاكترات أوتيلد الفكر والمشاعر- بحيث يستمر العالم فى عمله بغض النظر عما يمكن أن يترتب عليه من خير أو شر. وفى هذه الحالة يكون هدف العالم هو مواصلة البحث العلمى والتغلب على التحدى، والسعى إلى بلوغ أقصى النتائج الممكنة للعمل الذى يقوم به أى أن

المضى فى البحث العلمى يصبح غاية فى ذاتها، بغض النظر عن إى غاية أخلاقية أولا أخلاقية، يمكن أن يخدمها البحث[١٩].

مثل هذا الموقف يعد بدوره (حياداً) ولكنه حياد يتضمن فى داخله نتائج خطيرة من الوجهة الأخلاقية. ومثال ذلك العلماء الألمان الذين كانوا يبحثون لكى يساعدوا هتلر على تطوير أداته الحربية، لم يكونوا كلهم أشرار، وإنما كانو مستغرقين فى البحوث العلمية بصورة حيادية من أجل تحقيق أشد الأغراض بعداً عن الأخلاق والإنسانية[٢٠].

وهذا الموقف البعيد عن الأخلاق وقيمها هو الموقف المسمى باسم **Amoralism**، حيث لا يكون المرء أخلاقيا، أو معادياً للأخلاق، وإنما يقف خارج نطاق العلم أصلاً. وبالرغم من أن هذا الموقف ليس فى ذاته شراً،فإنه يمكن أن يؤدى إلى الشر بسهولة، ويولد فى نفس العالم نوعاً من تبلد الحس وجمود المشاعر. وهناك من دافع عن هذا الاتجاه – بشدة - مثل المذهب الفلسفى المعاصر (الوضعية المنطقية) وهو مذهب يعلن أن القيم أخلاقية أو جمالية بعيدة عن نطاق العلم الذى يجب أن يكون محايداً، على حين أن القيم تعبر بطبيعتها عن تفصيلات شخصية[٢١].

وهذا الحياد العلمى فى المجال الأخلاقى مبنى على أفتراض غير مؤكد، هو أن الحقيقة لا شأن لها بالقيم الأخلاقية. والمثال على ذلك أن هناك لماء يفتقرون إلى الروح الأخلاقية، بل ارتكبوا فى حق الأخلاق أخطاء فادحة[٢٢].

بيكون كمثال ← كان رائداً من رواد الروح ا لعلمية الحديثة فى أوربا. وهذا المفكر كان إنساناً لا أخلاقياً. ومن شيمة الغدر بالاصدقاء، وخداع الناس. عن طريق الافتراض منهم دون أن يسدد، وقبول الرشاوى والانغماس فى دسائس

القصور ومغامراتها، وهذه مساوئ مؤسفة، وخاصة حين تصدر عن فيلسوف محب للحقيقة[٢٣].

كما يرى البعض أن العلم فى العصر الحديث قام بشىء واحد هو (الهدم) فقد جرد الطبيعة من سحرها، ولغزها وأحل الحساب والقياس حيث كان الخيال يبث الحياة، وينطلق حرا، وقضى على تلك الأساطير والخرافات الشعرية التى كانت تنعم بها الناس[٢٤].

ومن المؤكد أن أية دولة، ذات تقاليد علمية وطيدة الأركان، قد شهدت فى بداية عهد نهضتها تهاونا فى الأخذ باصول الأخلاق العلمية. ومن المؤكد أن نسبة كبيرة من المشتغلين بالعلم فى البلاد المتقدمة،أصبحوا يطبقون القواعد الأخلاقية العلمية بوازع من ضمائرهم وحدها،دون خوف من أن يفتضح أمرهم، أو رهبة من عقوبة توقع عليهم[٢٥].

فى حين يجعل البعض الأخر الخلاف بين الأخلاق والعلم فى نطاق مهمة كلا منها.. إن مهمة الأخلاق هداية العمل، ومهمة العلم تفسير الكون. إن الأخلاق تحكم. أما العلم فيلاحظ. والعالم يحدثنا عما هو كائن أما الأخلاقى فيحدثنا عما ينبغى أن يكون، ولا يستطيع المرء أن يجمع بين هاتين المهمتين المختلفتين[٢٦].

فليس من شأن الفلكى أن يحكم على النجوم، ولا من وظيفة عالم الطبيعة أن يناجى الذرة. ولو حاول العلم أن يرسم لنا المثل الأعلى جاوز مهمتة، وزالت عنه صفه العلم، ومادام العلم بارعاً فى المعرفة وغير بارع فى الحكم، فهو بطبيعته بعيد عن الأخلاق[٢٧].

ويريد بابيه أن يكشف عن قوة هذا القول: ليوضح إلى أى حد أساء أصحاب العقول تصور العلاقات بين الأخلاق والعلم وقادونا إلى الهوة التى يجب علينا أن نخرج منها اليوم[٢٨].

حق أن العلم وضعى **Positive** لا معيارى **Normative**، وحق أنه يبحث فيما هو كائن لا فيما ينبغى أن يكون، وصحيح أن العالم يجب أن يبحث عن حقيقة ما، أن يخرج من هذا البحث كل رغبة صريحة تدعو إلى أن يحكم على ما يشاهد أو أن يستخلص منه قاعدة للحياة[٢٩].

والكثير من الناس مترددين فى قبول هذا الأمر، لأنهم يرون فيه نوعاً من الأحكام فهم يصرون على أن يقولوا للعلم (أخلق واعطنا أخلاقا)، ولا ينتهون إى أن العلم، لو أستجاب لا منيتهم لخرج عن نهمته، وفقد احترام نفسه، وضاع معه نفوذه[٣٠].

والآن نتساءل عن موقف علماء الاجتماع من العلم والأخلاق. نجد أنهم ميزوا بين المعرفة العلمية **Scientific Knowledge** أو العلم الطبيعى **Nature Science** وبين المعارف الإنسانية. فإذا كانوا اخضعوا معارف العلوم الإنسانية للمنظور الاجتماعى، فإنهم لم يخضعوا المعرفة العلمية لذلك المنظور بحجة أن المعرفة العلمية لا تتأثر بالعوامل الاجتماعية فى مضمون المعرفة العلمية، على الرغم من تأكيدهم على ذلك الأثر بالبيئة إلى العلوم الإنسانية. إى أنهم أخرجوا المعرفة العلمية تماماً من دائرة علم اجتماع المعرفة. وهذا يعنى أن لتلك المعرفة استقلالاً ذاتياً عن المجتمع ، يسمح بالقول إنها تتميزعن باقى المعارف بالموضوعية **Objectivism**[٣١].

والعلم لا يتحول إلى أمر ونهى فإنه يحتاج إلى معجزة والعلم لا يصنع المعجزات. ويبرز السيد بايية معارضته لاتجاه ليفى بريل الذى يدعى تبنيه فى بعض الحالات. فإذا ثبت أن تعاطى المسكرات يزيد من عدد الجرائم. فهل تكفى الملاحظة فى حمل تجار الخمور على العدول عن تجارتهم؟[٣٢].

وينتهى بايية إلى اعتبار ميدان الأخلاق خارج العلم أو داخل الدين أو المحاكم أو الإجراءات الأدارية أو السياسية أو فى المناقشات الفلسفية لأن العلم

قد يعطينا كل شيء، إلا مثلا أعلى يسعى إلى تحقيقه (أن علم الأخلاق ليس إلا وهماً، فى حين أن أخلاق العلم شيء واقع وحقيقة حاصلة)[٣٣].

وتستحضر هنا بعض الكلمات التى أنطقها شكسبير على لسان ريتشارد الثالث[٣٤].

لقد سلبتنى الطبيعة المرائية كل وسامه
فهأنذا مشوه.. ناقص الخلق
فمادمت لا أستطيع أن أكون عاشقاً
فلقد اعتزمت أن أكون شريراً

ومما يجسد العلاقة التنافرية بين الأخلاق والعلم قول شاعر[٣٥].

من ذا الذى يستطيع أن يمسك النار فى يديه.
متخيلاً أنه على جبال القوقاز الجليدية
وأن يشبع شهيتة النهمة
بمجرد تخيله احدى الولائم
أو أن يتقلب عاريا فى ثلوج ديسمبر
زاعماً أنه فى حرارة الصيف القاسية

لذلك يرى بابيه أن علم الوقائع الأخلاقية، من حيث هو علم ليس له علينا سلطان، فهو لا يأمرنا أن نفعل شيئاً، ولا ينصح لنا أن نجمع كلماتنا على شيء، أنه يستطيع أن يقول لنا:

ها هو ذا سبب هذا النوع أو ذاك من الجرائم ، ولا يستطيع أن يقول لنا، أفعلوا شيئاً فى هذا السبب.

ويستطيع أن يقول: هاهى ذى فكرة فى طريقها إلى النصر، ولا يستطيع أن يقول لنا تخلو عن الفكرة المخالفة، أما المصلحون الاجتماعيون- وسيأتى

يوم يحلون فيه محل المهرجون من السياسيين ضيقى النظر- فعلم الاجتماع يعطيهم وسائل للعمل، ولا يعطيهم الهمة ولا الأغراض الواضحة(٣٦).

ولكن من زاوية أخرى- كما يرى بايية- يمكن للعلم أن يدخل فى مجال الأخلاق ويجب أن يدخله مع بقائه هو هو . إن إفكار المجتمعات المختلفة عن المثل الأعلى، وعن الواجب وعن الحيـ.، وبالجملة عن الخير والشر هى وقائع موجودة ثانية تستطيع أن نلاحظها، كما نلاحظ المنحى الذى يرسم نجم من النجوم(٣٧) .

وإذا كان علم الأخلاق وهماً لا وجود له. فإن علم الوقائع الأخلاقية (الاتولوجيا) يمكن أن يكون علماً وضعياً مضبوطاً كعلم الطبيعة وحسبه لكى يكون علماً أن يتذرع بالشجاعة والحزم لينفصل عن الفلسفة التى خرج منها كأسلافه، وعليه أن يطلق أمله فى أن يكشف- وبعمل تجريدى(*) أولى- عن القوانين العامة للعالم الأخلاقى وأن ينهض بهمة وصبر لدراسة الوقائع(٣٨). وأن يفرض على نفسه منهجاً متشدداً كالمناهج التى تستخدم فى دراسة العالم الطبيعى. نعم المهمة شاقة، لأن احتمالات وقوعنا فى الخطأ تزيد كلما زاد اشتغالنا على وثائق إنسانية، وحين تصح عزيمة علماء الاجتماع على مراعاة هذا المنهج نفسه، فلن يكون علم الوقائع الأخلاقية أقل مكانه من أى علم من العلوم التى سبقته(٣٩) .

ومن وجهة نظرنا ← فإن المشكلة السابقة قائمة فى السعى المستمر وراء منهجية للأخلاق أو علم الأخلاق (رغم أن الأخلاق تدرس نوازع البشر ورغباتهم) ولذلك يمكن ببساطة أختصار ذلك فى (فلسفة الأخلاق) أو (الأخلاق) لنخرج من هذا المأزق.

ويأتى الحديث الآن عن رجال العلم- الذين جعلوا العلم فى قفص الاتهام) وذلك بإيحائهم إلى الرأى العام بأن العلم والتكنولوجيا بوسعهما أن يحلا

جميع المشكلات ويفضيا بالبشرية تلقائيا، بل دون إرادتها، إلى غد يغنى طربا، وبتواطئهم على هذا النحو، عن وعى أو عن غير وعى، مع السلطات القائمة، قد أساءوا إلى العلم إساءة بالغة[٤٠].

ولم تدم تلك الثقة بالعلم والتكنولوجيا طويلا بالنظر إلى أنهما ليسا سوى آداتين تدعمان موارد العقل البشرى، أداتين تستخدمان للخير أو للشر. فلئن كان العلم محايداً فإن رجال العلم ليسوا محايدين حتى وإن اعتقدواهم ذلك بل وخاصة عندما يعتقدون ذلك. ولن ينخدع أحد بإنكار العلماء مسئوليتهم عندما تستغل بحوثهم فى أغراض يمكن الطعن فيها، بأسلوب التنصل الذى قدم عنه أ. كبلر صورة ساخرة فى كتابه **Les Call - Girls** فرجل العلم- شأنه شأن أى مواطن آخر مسئول مباشرة عن نشاطه وملتزم بما تتخذه بحوثه من توجهات.

ومن الأمثلة الرائعة على ذلك أزمة الضمير التى يتعرض لها عالم مثل (أو بنها) يمر وأولئك البيولوجيون الأمر يكيون الذين يعبثون بالجينات[٤١].

وهنا ينشب الخلاف بين الحق الذى تنشدة العلوم والفضيلة التى يريدها الأخلاقيون. فنرى هؤلاء يتهمون العلم فى بعض نتائجة بأنه هادم للأخلاق. لكن العالم قد يجيب - وهو على حق- بأنه لا شأن له فى بحثة العلمى بالفضيلة. وهنا نرى كيف تختلف وتفترق القيم الثلاثة ويجب أن تفترق لأنها مختلفة الأصول[٤٢].

وسوف تعرض بعض الأراء لفلاسفة يؤيدون هذا القول ومنهم (رسل) وهذا الرأى تتحتم فيه فكرة الطابع العلمى المحض الذى يتمثل نموذجه قبل كل شىء فى المعرفة الرياضية ومنهجها. فكل فلسفة علمية تنضوى تحت لواء الرياضة أو كما يعتقد رسل تحت لواء المنطق، وكل فلسفة أخرى فى مذاهب (أفلاطون- اسبينوزا- هيجل) قد نشأت لدوافع أخلاقية ووقتية، فهى تمثل رأياً

ذاتياً، لا حقيقة موضوعية، ويطرح رسل هذا النوع من الفلسفة جانباً، إذ يرى فيه عقبة فى طريقة التغلسف العلمى الأصيل، أكثر منه معيا للثانية. وتستمر هذه النزعة الرياضية فى موقف رسل حتى نهاية (المبادئ الرياضية)(٤٣).

أما (مل) فقد أساء النقاد فهم البرهان عنده على مذهب المنفعة. فقد كان مل يدرك بكل وضوح التمييز بين مـ هو كائن وما ينبغى أن يكون، أى بين الأقوال المعبرة عن الواقع، والأحكام التى تشير إلى ما ينبغى عمله(٤٤).

ويشرح مل ذلك فى كتابة (المنطق) وهو كتاب أغفلة الكثيرون من نقاد فلسفته الأخلاقية.. فوضع التفرقة الأساسية الممكنة بين العلم والأخلاق، التى يصفها على نحو له دلالته: بأنها فن، فلم يكن فى ذهنه خلط خطير حول التمييز بين المرغوب فيه والجدير بأنه يكون مرغوباً فيه..كما أنه لم يتوهم أبداً إمكان استنباط علم للأخلاق من القوانين النفسية أو الاجتماعية(٤٥). للسلوك البشرى.

ويرى بريدو أن الاجتماعيين أخطأوا الهدف الأساسى عندما خلطو بين الأخلاق، وما يعيين على الأخلاق،وهو علم العادات أن الأخلاق تبقى مرتبطة بالفلسفة- إى لا تصير علماً- لأن الأخلاق عمل من أجل مثل أعلى، ولأن الأخلاق أهم جزء فى الفلسفة(٤٦).

وعند (اسبينوزا) نجد استبعاد إى شىء عن العلم فاسبينوزا يحمل على التفسير الغائى للحوادث والموجودات حملة عنيفة لأنه يرى فيه فراراً من النظر العلمى الصحيح، ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية. ولجوء إلى (مشيئة الله) أى إلى المجهول فمثلا: يستخلص الناس من تركيب بنية الإنسان وأعضاؤه أنها لم تشكل آليا (ميكانيكيا)، بل بتدبير إلهى بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر(٤٧).

لكن هذا التفسير منهم - كما يرى اسبينوزا - سببه الحقيقى الجهل بأسباب هذا الجهاز الغنى العظيم، الذى هو جسم الإنسان، واسبينوزا كان ينظر إلى الجسم كما فعل ديكارت،على أنه آلة محكمة الصنع(٤٨).

أمـا ديـوى فيـرى أنـه بـالرغم مـن التوسـع الجبـار فـى الـسيطرة علـى الطبيعة،وفى القدرة على تسخيرها للأكثار اللامتناهى، والتعدد اللامحدد وللسلع التجاريـة، التـى يـستعملها الإنسان، ويـشبع بهـا رغبتـه، نجـد أن تحقيقنـا الحـالى للأهداف ، والتمتع بالقيم ينمو نمواً مزعزعاً غير ثابت الخطى. فيبدو- أحيانـاـ أننـا ووقعنـا فـى تنـاقض، فكلمـا زاد اكثارنـا مـن هذه الوسـائل، كلمـا كـان مقدار الفائـدة التـى يمكننـا الحصول عليهـا منهـا أقل يقينـاً، وأقل عموميـة. ولـذلك نجد كارلايل **Carlyle** أو رسكن **Ruskin** يحكم على الحضارة الصناعية باللعنـة وينادى تولستوى **Talstai** بالعودة إلى الصحراء(٤٩).

ويـرى جـورج باسـتيد (مـن البـاحثين الفرنـسين المعاصـريين الـذين لا يطمئنوا لعلمية الأخلاق) فى كتابة (العمل الأخلاقى) أن مشكلة الأخلاق تتطلب جهداً من التفكير الفردى، لأن الأخـلاق شخصية دائمـاً، باعتبارها حلولا،كمـا يـرى أن الجهـد الفكـرى لا يتعـارض مـع التجربـة والوقـائع ،بـل يعمـل علـى اخضـابها(٥٠).

ويرى أن الخصومة بين طريقة البحث الفردية والاجتماعية لها تـاريخ طويـل، مثـل الخصومة بين طريقـة البحـث الفرديـة والاجتماعيـة وبـين ا لعلـوم الطبعيـة والإنـسانية.. إن الـسببية تفـسر لـى أعمـالى الأخلاقيـة، أمـا الغائيـة فهـى تعطينى الأخلاق الماوراثية، وفى كلا الحالتين يوجد جهل عميق بشروط الحيـاة الأخلاقيـة،وينتهى بنـا باسـتيد إلـى رفـض للعلم والمعرفـة فـى القيم الأخلاقيـة، والإيمان بشىء واحد: هو شقاء الإنسانية، واضـطراب مسالكها، اضـطرابا لا يـستقيم معـه القـانون الأخلاقى،كمـا لا يفيـد فيـه البحـث عـن علمنـة الأخـلاق أو فلسفتها(٥١).

ولوسيين فى كتابه (الأخلاق)، يرى أن هناك عدداً كبيراً مـن المؤلفـات التى تعـالج تـاريخ الأخلاق والسكان، أو قضايا المجتمـع تحت عنوان الأخـلاق،

فى حين أن الأخلاق لها مبدأ واضح ، ليس هو بقضية علم فقط أو معرفة ، بل يتضمن –أيضاً- فيه العمل والعزم على الوصول إلى ما هو أحسن[٥٢].

أن الأخلاق يجب أن تبقى معيارية ، أنها من عمل إنسان عرف النظريات التقليدية، ومارس تجارب الحياة فراح يبحث عن القواعد المثلى لسلوكنا. إن القانون يمكن أن يكون علما، لأنه يتعلق بما نفعله، أما الأخلاق فلا تكون علماً، لأنها تتعلق بما يكمن وراء ما نفعله. بل أن الفلسفة ليست إلا أسماً آخر للأخلاق[*] .والفلسفة فكر مثل كل شيء. والفكر أساس الأشياء، وليست الأشياء هى أساس الفكر. إن المبدأ الذى يشير عليه نحن- فى منهجنا- يرجع إلى تقاليد النظريات العقلية الفرنسية المتواصلة من دوبيران إلى بروكسون[٥٣].

والآن سوف نذكر موقف أئمة الأدب المعاصرين من العلم والأخلاق،حيث يوجد ثلاثة من أئمة الأدب الأنجليزى المعاصر، من أصحاب النزعات الصوفية الرومانسية. فقد تمردوا على الآلة، التى ظنوا أنها جمدت الحياة الحديثة، وأحالتها إلى ضجر مجدب، وهؤلاء هم[٥٤]:

١- **دافيد هربرت لورانس ١٩٣٠:** أن الآلة هى المسئولة عن العقم الذى أصاب الحياة الإنسانية فى العصر الحديث، لأن الإنسان أصبح خادمها، وكان سيدها، فتضاءل شعوره بفرديته وكيانه كإنسان، وأضحى موقفه من الحياة كموقف المتفرج.

٢- **توماس ستيرن إليوت ١٩٦٥:** ينقد الحياة العصرية ويصفها بالعقم والفشل، ويرجع ذلك إلى المدينة العلمية.. يعترف بأنها أدت للإنسان الكثير من وجوه الخير المادى. وذودته بالمعرفة والعلم، ولكنها باعدت بينه وبين الحياة وكنهها وطمست إدراكه الروحى، أنها لم تعطه مزيد من الحكمة والإنسانية، بل شغلته عن نفسه فأضاع حياته.

٣- ألدوس هكسلى ١٩٦٣: فهو فى روايته **Brave New World** وهى تدور حول قصة ا لعالم مستقبلا- يصور بطلها شاعراً رقيقاً ينشد الحب والشعور والجمال والحرية واالفضيلة، و لكنه يفتقد فى الحضارة الحديثة – كل هذه المعانى الحبيبة إلى نفسه.

وهؤلاء الأدباء الثلاثة (لورانس- إليوت- هكسلى[٥٥]) لا تختلف فكرتهم عن المدينة العلمية، عن فكرة شعراء الحركة الرومانسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مثل ورد زورث ١٨٥٠ و شيلى ١٨٥٩ وبيرون ١٨٢٤ فى ثورتهم على التصنيع فى انجلترا فى عهدهم،مع فارق واحد. هو أن أولئك يضيقون بالواقع أو يهربون منه. بينما كان أدوباؤنا الثلاثة المعاصرون، يضيقون بالواقع، ولكنهم يواجهونه مواجهة صريحة وقوية وفعالة...

وهناك أديب فرنسى سبق هؤلاء إلى ما يشبه هذا الموقف هو (جان جاك رووسو[*] ١٨٧٨ فقد ذهب فى صدر شبابه إلى أن اذدهار العلم يؤدى إلى انحطاط الخلق، وأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، وأن الإنسان الذى يفكر ويتعقل (حيوان فاسد الأخلاق) مع أن الإنسان (كما يرى د. الطويل) يتميز عن الحيوان لا الحجم بالعقل والتفكير. وعموماً فقد عدل رووسو عن الكثير من أفكاره فى كتابة أميل[٥٦].

وحيث يبرز- وحديثاً- وجه التناقض والمفارقة فى ما يعلنه دعاة (القرية الكونية) من أن البشرية تعيش راهناً لحظات تاريخية بإتجاه (إعادة وحدتها). وهذا بدورة يفصح عن طابه المراوغة الأيديولوجية فى النظام العولمى الجديد.. والحق أننا نضع يدينا على أشكال أسهم فى إنتاجه وبلورته إدوارد سعيد فى كتابه (الاستشراق)، حيث يرى أن الأستشراق فى جوهره القائم على التمييز الذى لا يمحى بين التفوق الغربى والدونية المشرقية يتأسس

أصلا على بنية الفكر الغربى القطرية، التى جسدها رموز هذا الفكر من العهود الكلاسيكية اليونانية(٥٧).

تعليــق : لسنا هنا بصدد مناقشة العولمة أو القرية الكونية التى أصبحت حقيقة واقعة لا مفر منها، بل وعلينا بقبولها كمنظومة أساسية فى البناء التطورى والمعرفى للمجتمعات ولكن مانود التأكيد عليه هو عدم السلبية أزاء تلك التطورات والأخذ بالعقل فى الانتقاء والندية فى مواجهة الآخر وعدم السماح للآخر بفرض العولمة كصيغة جديدة للاستعمار الفكرى والثقافى الذى من وجهة نظرنا بداية وليس نهاية للاستعمار الحقيقى (استعمار الفرد والأرض) مع التأكيد على قيمة الهوية واستلهام الحضارة العريقة الماضية تلك الحضارة التى هى أساس الوجود الشرقى والغربى معا.

وهناك من يرى أن للحضارة والتغيرات المصاحبة بالضرورة أدت إلى تغيرات فى القيم والأخلاق وهذا يعد جانباً سلبياً"..

ولهذا نلمس الكثير من الجوانب السلبية للتغير(٥٨) فالظروف التى بعيش فيها الإنسان تتغير.. وهذا التغير الفجائى. يصحبه أخطارا سيكولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية هذه الفجائية فى التغير هى التى تهددنا اليوم لأن بعض النواحى الإنسانية يقاوم التغيير أكثر من النواحى الأخرى. والخطر أن تتغير عاداتنا بينما يظل البعض الآخر الذى يجب أن يتبعه فى التغير كما هو.

والإنجازات المادية ليست حضارة ولكنها لا تصبح حضارة إلابمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدينة أن توجهها، وجهة كمال الفرد والجماعة. لقد خدعتنا مظاهر التقدم فى المعرفة والقوة، فلم نفكر فى الخطر، الذى نتعرض له من جراء تضاؤل القيمة التى تعطيها للعناصر الروحية فى بناء الحضارة(٥٩).

إن تقدم الحضارة الخارجية يجر وراء هذه النتيجة وهى أن الأفراد، على الرغم مما يحصلون عليه من مزايا يضارون من نواح كثيرة مادياً

وروحياً فى طاقتهم على الحضارة. وتقدمنا فى الحضارة المادية هو الذى زاد فى حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر، فالمشاكل الاجتماعية الحديثة تزج بنا فى صراع طبقى يهز العلاقات الاقتصادية والقومية ويزعزع أركانها، ولو بحثنا فى الأسباب العميقة، لوجدنا أن التقدم الصناعى والتجارة العالمية، هى اللذان أديا إلى وقوع الحرب العالمية (الأولى)[٦٠].

وماذا كان مصير كل المحاولات التى بذلت من أجل الربط بين الواقع وبين المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل؟ كان النتيجة أنه بدلاً من استخدام الفكر لانشاء المثل التى تناسب الواقع تركنا الواقع بغير مثل على الأطلاق[٦١] .

وبدلا من أن تناقش معاً العناصر الأساسية- السكان- الدولة- الكنيسة- المجتمع والتقدم- وهى التى تحدد طابع تطورنا الاجتماعى والإنسانى عامة. قنعنا بما تعطيه التجربة ولم يعد يدخل فى الاعتبار غير القوى والميول التى تعمل.

كم مجدنا فى الأدراك العام العلمى، وفى قدرته على معالجة شئون الدنيا. إن العقيدة القائمة على المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل، هى وحدها القادرة على إيجاد نشاط حر، إى نشاطاً خطط بتصميم مرتب للهدف منه، وبالتخلى عن المثل الأخلاقية التى تصاحب حماستنا للواقع لا تتحسن قدرتنا العملية بل تتضاءل[٦٢].

وما يؤخذ على دعاه الثورة العلمية والتكنولوجية العنصر الإنسانى الواعى الارادى الإيمانى فى الإنسان، أى البعد الفاصل والخاصية المميزة للإنسان على تنوع الأنظمة الاجتماعية والمذاهب الفكرية عن الآلة الصماء[٦٣].

والأمثلة على ذلك كثيرة تذكر منها تكنولوجيا الأعلام الذى قد يكون صادم ومفزع للإنسان. حيث تروج أجهزة الاعلام الرسمية أن المساعدات الأمريكية يمكن أن تحل مشكلة غذاء شعوبنا ومعضلات تنميتها، والحقيقة هى

أن الوصـول إلـى عكـس هـذه الدعايـة البراقـة ممكـن حيـث تظهـر (الـصديق الأمريكى) فى صورة الحـارث الأميين علـى مـصالح شعبنا، والمتـصدق بجـزء من أمواله لانقاذنا من الجوع(٦٤).

سيصل الإنسان إلى أن الدور الأمريكى والمؤسسات المسماه بالدولية، التـى يهيمن عليهـا،ومن أهمهـا صـندرق النقـد الـدولى، والبنـك الـدولى للتنميـة والتعمير ووكالة التنمية الدولية،وغيرها توجه منحها وقروضـها أساساً إلى أكثر الـدول رجعيـة وشـوفينية وديكتاتوريـة وسيلاحظ القـارئ ان مـا يسمى بمنح أو معونـات الغـذاء ليست سـوى وسيلة فعالـة مـن وسـائل حمايـة القلـة والنخـب المسيطرة وأن المساعدات والقروض للغذاء والتنمية لا تـصل إلـى الفقراء بقدر ما تصل إلى الأغنياء، وبعمق الهوة بينهم وتساعد الأغنيـاء - فـى النهايـة - علـى أحكام سيطرتهم أكثر على الفقراء(٦٥).

ومن الـدلائل أيضاً علـى بعد العلم عن الأخـلاق هو أخلاقيـات العلمـاء فنجـد النـاس ومـنهم العلميـون ليسوا كلهـم ملائكـة، ولا أنبيـاء أنهـم يتفـاوتون – موضوعية وأمانة وبعداً عن العاطفـة أو انـسياقاً معهـا. وإن كـان من المفروض على المجموعات المتقدمة أن تحترم صفات العلم وأخلاقياتـه، بـل وتتوقعهـا فـى النـاس جميعا(٦٦).

والسؤال الآن عن المدى الذى وصل إليه العرب فـى قطـع العلاقـة بين العلم والأخلاق؟

لقد قطعت الإنسانية شوطاً بعيداً فى تمـزق الوحـدة المبدئيـة بين الولايـة الروحيـة والسلطة الزمنيـة وكـان مـن أبـرز النتـائج وأكثرهـا إيلامـا أن الإنـسان عاش ممزقاً على امتداد القرن العشرين ، بين أمر بين. بين منجز علمـى يرافقـه تقدم تقنى رائع، لم تعرف الإنسانية له مثيلاً. وهمجية مريعة كاملة ومدمرة، لـم تعرف الإنسانية لها مثيلاً فى تاريخها كلها(٦٧).

ولقد توازى جراء ذلك ولكن باضطراد عكس ازدهار الأدوات وتضاؤل المثل وصار الإنسان بين هذا وذاك لا يجد إلى الأمن والاستقرار سبيلاً، فهو ضحى كل كشف علمي يصبح مطمئنا،وهو عشية كل حرب يستخدم فيها هذا الكشف يسمى خائفاً. غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل إذدات الفجوة بين أطراف كثيرة، شملت كل مناحى الحياة، وتشكلت يسبها ثنائيات كثيرة لا تواصل بينهما. مثل الغرب والعالم- المركز والهامش(*) – الحرب والسلام- الغنى والفقر- والمُستعمر(٦٨).

ثم صارت الحال فى ظل العولمة وهمينة القطب الواحد وسيادة النظام (Order = الأمر) العالمى الجديد تنذر بإخطار فوق تصورنا وتهدد الوجود البشرى نفسه، وإزاء هذا الوضع بدأ ما يعرف بحوار الحضارات(٦٩).

ولكن توجد أيضاً حالات تربط بين العلم التجريبى والآلى، أو بينه وبين الغزو الاستعمارى الغربى وأصحاب هذا الاتجاه يلحون على ضرورة تجنب المجتمع الاسلامى لتلك النتائج الهدامة التى ترتبت على التقدم العلمى فى الغرب، وبخاصة فيما يتعلق منها بالأنحلال الخلقى والتفكك الاجتماعى(٧٠).

ويرى (أحمد أمين) فى كتابه الأخلاق، أن القليل من العرب – حتى بعد تحضرهم- بحث فى الأخلاق بحثاً علميا، لأنهم قنعوا بأخذ الأخلاق عن الدين، ولعل أكبر باحث عربى فى الأخلاق هو أن مسكويه، لأنه حاول أن يمزج فيه تعاليم أفلاطون مع أرسطو. جالينوس بتعاليم الاسلام(٧١).

ويرى (بارتولد) أنه مهما كان من تقدم العلم فإن هذا التقدم لم يؤثر إلا تأثيراً ضيلاً فى لين الطباع، وتغير الحالات الاجتماعية، وإدارة الدولة(٧٢).

التقدم وأزمة الإنسان

هناك خطر يهدد عالم الإنسان وحياته وأزمة تخنق وجوده، وأنها لا تحل بمجرد مزيد من التطور فى العلم والتكنولوجيا(٧٣).

وقد أدى الزخم الهائل الذى عرفته التكنولوجيات المعلوماتية عموماً، والانتشار المتعاظم للإنترنت- تحديداً- خلال التسعينات من القرن الماضى وما تلاها إلى إقناع الكثير من الخطابات المتشككة، بل تحولات جذرية قد اقبلت على المجتمعات المعاصرة، نتيجة للثورة الرقمية(٧٤).

وقام الكثير من الاقتصاديين بالبحث فى الديناميكيات التنموية الاقتصادية المؤسسة على المعرفة، وظهر ذلك فى المؤشرات ذات الحضور العالمى فى بداية التسعينات(أى سى دى ١٩٩٦) أما العقل الاجتماعى العلمى.فقد كان بطيئاً فى التفاعلى مع هذه الحركة. والدليل على ذلك اغفال المرجع العلمى العالمى (سوسيولوجيا) لجيدنز لمصطلح مجتمع المعلومات (جيدنز ١٩٩٠)(٧٥).

وهذا الأمر- عندنا- له دلالاته الاجتماعية والإنسانية وبالتالى الأخلاقية والتى ستظهر نتائجها بصورة جلية فى انهيار القيمة وانهيار الإنسان صانع الآلة وصانع الموت القيمى وكل مظاهر التقدم فى حياة الإنسان الحديث (التقدم المادى والثقافى معاً) لها ارتباط وثيق بالتطور الآلى فى حياته، وكل الشرور التى تراكمت على الإنسان الحديث من أزمات اقتصادية خطيرة وحروب طاحنة وضياع عنصر الاستقراء فى الحياة. كل هذا يتصل مباشرة بالتحول الصناعى السريع فى هذا العصر(٧٦).

وكان نجاح عملية التحول إلى الاستهلاك يتوقف على القدرة على الإكثار من الإنتاج وتسريعه، ومن ثم جنوحنا نحو الكم، ولكن الحقيقة أن النوعية لا تقاس موضوعياً بالكم، غير أن العقيدة سهلة بسيطة : كل ما هو كبير جميل(٧٧).

ومن أهم نتائج الثورات العلمية والتكنولوجية الهائلة (الإنسان.والآلة) والآثار السلبية الخطيرة الناتجة عن سيطرة الحضارة الغربية العدوانية على

الطبيعة وعلى الآخرين، بل على ذاتها بما يمكن أن يؤدى إلى جنون الإنسانية المستقبلة إذا استمرت سيادة ا لحضارة الغربية[٧٨].

وهناك أمثلة كثيرة على سلبيات التقدم العلمى فيرى البعض أن حبوب منع الحمل ظهرت لتوضيح قدرة العلم أن التدخل فى مجرى الحوادث الطبيعية، وتنظيم حياة الإنسان، وتمكينه فى أن يتحكم فى نسله، وكان ذلك انتصاراً علمياً عظيماً ولكن هذا الانتصار العلمى الكبير الذى حقق للإنسان السيطرة على عملية من أهم عملياته البيولوجية، وبدا أنه يبشر بعهد يتم فيه تنظيم النسل على مستوى عالمى مخطط،، كانت له نتائجه الأخلاقية لأنه أحداث انفصالاً بين الجنس من حيث هو ممارسة، وبين الإنجاب للأطفال، فأصبح من الممكن أن يمارس الجنس دون خوف من الحمل[٧٩].

وقد كان هذا الخوف- فى كثير من المجتمعات البشرية الدافع الحقيقى إلى التمسك بالعفة، وأن زواله يعنى زوال سبب رئيسى للتمسك بالقيم الأخلاقية المتعلقة بالجنس، وهكذا أتسع نظام الممارسات الجنسية الحرة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، وأدى إلى انهيار كثير من القيم الأخلاقية التقليدية. وهذا المثل وغيره يؤدى إلى إثارة مشكلة مسئولية العالم فى العصر الحاضر[٨٠].

وتتبلور العلاقة المتنافرة بين الأخلاق والعلم - أيضاً- فى الفشل الزريع فى مجال التنظيم الحضرى، هو ذلك الذى منيت به المناطق الصناعية، فجميع العناصر التى ينطوى عليها تصميمها وتنفيذها تتضافر لكى تؤكد وترسخ فى اللاشعور الجمعى فكرة شوومه مؤادها : أن المصنع لا يمكن إلا أن يكون قبيحاً، مما يساهم بالمزيد فى إساءة العلاقات بين الإنسان وعمله[٨١].

وذلك افتراضاً فى أن العلاقة بين الإنسان ومجال عمله تقوم على الحب (عشق الجمال) وعلى القيم الأخلاقية الإنسانية فتخلق علاقة حميمية بين الإنسان وآلتة.. وإن كنا نعرض ذلك فى شكل افتراضى جدلى. ولكن فى واقع

الأمر هو مسلمة من مسلمات العقل وذلك لزيادة الإنتاج والمحافظة على الكيان الإنسانى- كما نرى.

ومما يزيد هذا الصراع الحاد تعقيداً أنه لا يتخذ على الدوام شكل تعارض بين قيم رجعية وقيم تقدمية، وإنما يتخذ فى كثير من الأحيان شكل اختلاف فى تفسير قيم واحدة، ولا شك فى أن جزء كبيرمن الصراع الفكرى الذى يدور اليوم بين قوى التقدم والتخلف، يتركز فى التعارض بين القيم الفردية والجماعية، وإن المبالغة فى تأكيد قيمة الفردية، يؤدى إلى نوع من التغليب للروح الإنسانية(٨٢).

وفى المجتمع الرأسمالى تكون أقوى الدوافع المسيطرة على الفرد، هو تحقيق منفعته الذاتية، ولو كان ذلك على حساب الآخرين إنه ينطوى على اعتراف صريح بأن الإنسان (أنانى) بطبعه وبأن الاعتبارات المعنوية أو الأخلاقية، لا يمكنها أن تكون حافزاً كافياً لجهد الإنسان ونشاطه(٨٣).

ولذلك نجد (جان مارى بيلبت) يعارض التقدم العلمى لأنه بعيد عن الجذور.. فقد أوجد التقدم العلمى بيئة جديدة لا تنفك عن التحول والتبدل، وتفرض نفسها على الإنسان، وتقتضى جهداً دائماً من التغير والتكيف، وتضافر فقدان الاتصال بالطبيعة وبيئة الحياة التقليدية والقطيعة المفاجئة مع الماضى، ونبذ التقاليد العريقة، التى كانت تنهض على أسس تجريبية لا تخلو من الحكمة - على أن تثير فى نفس الإنسان الحديث مشاعر القلق والافتقار إلى الجذور(٨٤).

وتطلق التجديدات التكنولوجية الكبرى أحيانا، عندما تصبح تطبيقاتها على وشك التحقيق، أزمات نبذ حقيقية وتكشف قوة الاحتجاج ضد الطاقة النووية فى جميع البلدان المتقدمة، على نحو بالغ الوضوح عن آلية رفض عامة وذلك فى اللحظة التى يتوقع فيها اجتياز مرحلة حاسمة فى تطور المجتمعات الصناعية(٨٥).

ومن سلبيات التقدم أيضاً (ظواهر الإحباط) فالارتفاع المستمر فى مستوى المعيشة، وما يترتب عليه من رفاهية مادية، ينشيء أسباب جديدة للأحباط يمللها فيليب ديريبارن فى كتابه **La Politique dubonheur** . فالوفرة التي تعود بالنفع على الجميع لا تفعل ذلك على قدم المساواة، ولذلك فإن الإرتفاع فى مستوى المعيشة لا يقلل فى شيء من الفوارق بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية(٨٦).

وكل هذه الأمور تؤدى إلى الكراهية. فيرى بيليت أن هذا العالم الجديد تمثل مجتمعاً لا حب فيه. فهذا العالم ينقصه القلب وحرارة القلب، ومن الغريب أن ما تبقى له من تلك الحرارة يميل إلى التضاؤل مع زيادة ما يستهلكه من طاقة(٨٧).

الإنسان فى المجتمع الصناعى:

هناك بعض العمليات والعلاقات الاجتماعية فى مناطق توطئة الصناعة، نلاحظها من بيان الأثر المتبادل بين (الصناعة والمجتمع) أن التغير التكنولوجى له وطأة وتأثير شديد على النواحى الاجتماعية والبشرية حتى أنه يذهب إلى عدة اتجاهات ويتشعب إلى شعب واسعة، الأمر الذى يصعب معه فهم العملية الاضطرارية كلها من خلال دراسة واحدة(٨٨).

وقد أوضح رجال الاجتماع ما ينال تركيب الأسرة من تغير يشمل الوظائف التى تقوم بها فى المنطقة الريفية، وما تقوم به فى منطقة توطئة الصناعة ، حيث تقضى مطالب الحياة فى منطقة الصناعة على تقسيم العمل بين أفراد الأسرة. وتتجه العلاقة مع الأقارب الذين يعيشون بعيداً، والأطفال الذين يحيون خياة مستقلة، إلى أن تفقد هذه العلاقة قوتها وشدتها(٨٩).

ويمكن القول بزوال فكرة الهرمية فى الأسرة إذ حل مكانها صورة روحية، تبدو فيها العلاقات والروابط أكثر فردية بعد أن كانت تعاقدية، بل أن

هذه الروابط تتبوأ مكانها فوق التقاليد المفروضة وفوق القانون والواجب الأخلاقى[٩٠].

ومن المعروف انخفاض الأجور(*) كثيراً بعد انتشار الآلية فى الصناعة إلى جانب أثر منافسة النساء والأطفال فى خفض أجور الرجال والنظام الآلى نفسه كان يؤدى إلى هذه النتيجة السيئة. فالتقدم العلمى كان عندئذ سيفا سلطاً على رقاب العمال، يدفعهم إلى أن يقبلوا أقل الأجور لأن ظهور اختراع جديد،كان يصحبه الاستغناء عن عدد من العمال وبالتالى انتشار البطالة. والبطالة سلاح قوى بين العمال يضعف من قدراتهم على المساومة بل والمقاومة[٩١].

هذا إلى جانب عنصر الدمار الصحى. وهذا عنصر آخر جديد هو ما تسببه طريقة الإنتاج الآلى للعامل من إرهاق عصبى ونفسي- ومن الناحية المعنوية انعدمت الصلة الوثيقة بين صاحب العمل والعمال والحق أن القيم الإنسانية قد أهدرت فى ذلك العصر على نحو قل أن نجد له مثيلا فى التاريخ فالإنسان يعامل على أنه وسيلة ولا تصان حقوقه. وكانت الكائنات البشرية تعامل بنفس القسوة التى تعامل بها الأشياء الطبيعية الجامدة[٩٢].

ففى الدول الصناعية المتقدمة فى الغرب ألا يبد وكل شيء وكأنه يدفع إلى رفع الجواحز وتحرر الأفراد من القيود المحيطة وكأنه الانسياب، والتداخل الاجتماعى. السنا فى دائرة الحضارة التى رأت منذ القرتين الخامس عشر والسادس عشر. إن الإنسان صانع ومالك كل شيء،ويستطيع بالتالى أن يسيطر على الطبيعة سيطرة كاملة. مما أدى إلى تكوين المشروع الحضارى الغربى الكبيرة : أى الإنتاج بلا حدود- الاستهلاك بلا قيود- إشباع الشهوات بلا تردد[٩٣].

أن الأنماط القيمية والسلوكية السائدة فى المجتمعات الصناعية تقوم على أساس العمل الانتاجى، فهو الذى يسوق إلى التمييز بين الأجيال المختلفة.

حسب مدى إسهام كل منها فى العملية الإنتاجية (الشباب- فترة البلوغ والنضج- المسنين- الشيخوخة)[٩٤].

وإذا نظرنا إلى حال العمال يجب أن نسأل سؤال الآلة عبد للإنسان أم أن الإنسان هو الذى أصبح شيئاً فشيئاً عبد للآلة؟ يرى (بايية) أن تعقيل الصناعة **Rationalistion**، الذى هو ثمرة منطق قاسى جاف، يقضى على صانع الأمس بمصير شيئية(*) عصر الآلة التى لا إرادة لها[٩٥].

ولذلك عندما زار (أناتول فرانس) مطبعة كبيرة حيا (هذه الحروف الرصاصية الصغيرة المقدمة التى ستحمل العدالة والحق فى أرجاء العالم) وأسفاه إن الحروف الرصاصية على وجه العموم تحمل الكذب والغباء وروح البغضاء والحرب، وكل هذه المادية الكثيفة التى تخنق أنفاس العالم فسخرتا من الفكر والفن وأصبحتا للناس مدرسة لنشر الحماقة والغفلة[٩٦].

ملحوظة ورجاء : إننى أرجو ألا يذوب الإنسان فى الآلة، وأن لا يطمس وجوده العلم وتقنياته، وألا ينسى عقله، لأن الإنسان أفضل ما خلق على هذه الأرض، ففى الإنسان نفخة من نفخات الإله- بل إنه كما نعلم وكما قالت الفلسفة- على شاكلة الإله والإله لا تؤثر فيه آلة، بل هو الذى يؤثر فى كل شىء، ويجعله مادة طبعة قابلة للتشكيل وفى خدمته. وإن كان هذا هو رأينا الشخصى فإننا نجده أيضاً توعية وتذكرة.

وإذا قلنا أن طبيعة الحياة فى هذا المجتمع الصناعى قد علمت الإنسان فضيلة التضامن والتعاون.كان رد المعترضين هو أن التضامن فضيلة (القطيع) فالإنسان يحتاج إلى التضامن الكامل والتعاون الوثيق لأنه عاجز عن أن يحقق لنفسه بقواه الخاصة شيئاً،والحق أن التضامن فى رأيهم – هو بهذا المعنى دليل على العجز والقصور، وليس فضيلة على الإطلاق. إن الأفراد فى

مثل هذا المجتمع يتشابهون كلهم،قاصرون كلهم، فليس أمامهم إلا أن يتعاونوا وأن سطحيتهم تؤدى بهم جميعاً إلى السير فى نفس الطريق(٩٧).

وفى رأيهم أن التشابه يخلق النمطية- وجمود الأداء أما الاختلاف والتنافس- على الرغم مما يحتويه من بعض أشكال الصراع - إلا أنه يؤدى إلى النمو والتقدم وابداع الجديد ونحن نتفق مع هذا الرأى وإن كانت لنا عليه بعض التحفظات.

ولدى العلماء الفرصة للملاحظة المباشرة لتأثير الأكثر على النظم والقيم الاجتماعية. ومن الممكن اختيار فروض التغير الاجتماعى، واختيار محض فكرة الاعتماد المتبادل (التعاون) بين نواحى النشاط الاقتصادى وبين التنظيم الاجتماعى مثال ذلك : الدراسات الأولية للتصنيع فى الدول المتخلفة تفيد أن المدى الذى وصل إليه المجتمع من حيث التكامل يؤثر فى درجة مقاومة التصنيع،وظهور سوء التنظيم الذى يصاحبه(٩٨).

وهناك من المفكرين من يحملون على فكرة المساواة حتى فى هذا المجتمع المتشابك، ويؤكدون أن المتفوق يجب أن يجنى ثمار تفوقه، فالناس بطبيعتهم غير متساويين، وكل محاولة لإيجاد نوع من المساواة بينهم تحتم الوقوف فى وجه سلوكهم التلقائى، والحد من قدراتهم على إظهار مواهبهم الطبيعية، أى أنها تستلزم الحد من حريتهم. وقد تبلغ المنافسة بين رجال الأعمال حداً يجعل كلاً منهم يلجأ إلى كل الوسائل للقضاء على خصومه، ومن هنا كانت الأهمية الكبرى التى احتلها فن الإعلان(*) فى العصر الحديث(٩٩).

وبهذا أصبحت إدارة الأعمال الضخمة تنفصل انفصالاً تاماً عن القيم والمبادئ الأخلاقية، بل عن المبادئ القانونية فى بعض الأحيان. فالعنصر الإنسانى معدوم والجهاز الإنتاجى الضخم يطلب منه أن يسير، ويأتى بالمزيد من الربح، والوسائل التى تؤدى إلى هذه الغاية كلها مشروعة، والعقبات التى

تحول دونها كلها يجب أن تسحق. تلك هى صورة رجل الأعمال كما بصبقها عميق مثل (زومبارت) فأين هى من السمو الطبيعى، أو من التفوق فى المواهب والقدرات[١٠٠].

وتعتبر قضية المرأة وعلاقتها بالتغير الاجتماعى من الموضوعات الهامة التى فرضها التقدم والمجتمع الصناعى.

فقضية المرأة وعلاقتها بالرجل مطروحة على الواقع الاجتماعى، بل وتتسم (بحدة متزايدة) فى قطاعات واسعة من العالم الشرقى، نظراً لاتساع هوة التناقض بين المفاهيم واحتياجات التحديث والتغيير الاقتصادى والاجتماعى، المواكب لبناء الاقتصاد الوطنى المتقدم من ناحية، وبين التقاليد والمفاهيم الموروثة من عصور سالفة[١٠١].

أما فيما يتعلق بسباق الفضاء وسلبياته وعلاقته بالنظام الرأسمالى والتصنيعى. نجد أن كل مرحلة من مراحل سباق الفضاء تكشف عن التداخل الوثيق بين الوجهين : العلمى والسياسى أو الإنسانى والعسكرى، بينما كان العالم يهلل لأقمار الاتصال التى أتاحت الربط بين أجزاء كبيرة من العالم فى شبكة تلفزيونية ولا سلكية واحدة[١٠٢].

وكل نوع مشابه من الأقمار يقوم بمهمة الجاسوس العالمى، الذى يدور حول العالم على فترات منتظمة، لكى يصور بدقة ما يجرى فى كل بقعة على الأرض، وهكذا كان عنصر المنافسة العسكرية التى تعد انعكاساً للمنافسة الأيديولوجية – واضحاً منذ اللحظة الأولى إلى جانب عنصر المنافسة العلمية. وفى ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول: أن وصول إنسان أمريكى إلى القمر يعد دفعة قوية للنظام الرأسمالى بأسره[١٠٣].

ومع ذلك اشتد تأثر الروح القومية بعد التطور الصناعى الحديث، وما نجم عنه من تغيرات اجتماعية وسياسية هائلة. فقد أصبحت الحكومات خلال

القرن التاسع عشر قوية تستطيع الإنفاق على جيوش ضخمة ومزودة بأسلحة فتاكة. واستغل أصحاب الأعمال هذه الفرصة، وعملوا على تدعيم الشعور بالقومية، وكانوا يحصلون على أرباح اقتصادية هائلة فى ظل النظام الجديد للدولة.

وفى الوقت نفسه – يشيعون روح التعصب داخل دولتهم، ويعملون على تنمية الشعور بالكراهية نحو البلاد الأخرى(١٠٤).

والرأسمالية – من المعروف – أنها حاضنة للعولمة إضافة إلى كونها النسيج الاقتصادى لفاعليتها وآلياتها وقوانينها، وإذا كان الأمر كذلك : فإننا نواجه ثلاثة مراحل من الرأسمالية حتى الآن وهى : الليبرالية – الأمبريالية – العولمة ذاتها. وهنا ينبغي وضع عمل (لينين) المعروف باسم (الأمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية)(*) فى سياقه التاريخى، بحيث يمكن القول بأن الأفق المنظور للرأسمالية فى حينه تحرك فى إطار القرن التاسع عشر والعشرين من أواخره(١٠٥).

ومما يؤكد على الاقتصاد فى علاقته بالسيطرة على الشعوب. نجد أن الولايات المتحدة قامت مع دول أوربا الغربية الكبرى بتأسيس (صندوق النقد الدولى) فى نهاية الحرب العالمية الثانية ويضم صندوق النقد الدولى (١٤٠ دولة). والغرض الرسمى للصندوق هو دفع التعاون النقدى الدولى وتوسيع التجارة الدولية والاستقرار النقدى العالمى(١٠٦).

هذه هى الصورة الظاهرة – ولكننى أرى أن الصورة الحقيقية لهذا الصندوق ليس الغرض منها تكافل وتكامل المجتمعات ولا إنعاش الاقتصاد العالمى. فالحقيقة إن لهذا الصندوق قيمة (سياسية) تتبلور من خلال توريط الشعوب فى المديونية وعجز الموازنة وإرغامهم – بطريقة مسبقة – على نهم الاستهلاك وهذا كله يصب فى (الخزانة الأمريكية) حيث تستمتع أمريكا وحدها (القطب الواحد) بكافة المزايا وفائض القيمة **Plus valus** .

من الطبيعي أن ترتاع الشعوب لهذا الخطر المفزع، فتصب جام غضبها على العلم وتحمله مسئولية ما تنتج عن الاختراع الجديد ومسئولية ما قد ينجم عنه في المستقبل من قتل ودمار(١٠٧).

فقد أنتج الصراع الذي شنه أنصار الديمقراطية على الرجعية الفاشية المروعة كثير من الأسلحة الجديدة ولاسيما (القنبلة الذرية) تلك التي استطاعت في باكورتها أن تحدث كثيراً من التخريب، والذي إذا قدر لها الإتقان قد تعرض الإنسان نفسه لخطر عظيم(١٠٨).

ولا يمكننا أن ننسى ٦ أغسطس ١٩٤٥ وما حدث في مدينة (هيروشيما) وتعدادها ٤٥ ألف نسمة، لقى حتفه حتى اليوم ١٣٠ ألفا و٨١٧ ضحية، أي أكثر من نصفهم، تلاشى الثلث الأول فور حدوث الانفجار، وهلك بالإشعاعات والأمطار السوداء الثلث الثاني خلال العشرون ساعة التالية، في حين مات الثلث الباقي، ومازالوا يموتون متأثرين من الإشعاعات، والأمراض السرطانية حتى اليوم(١٠٩).

وهذا ما عرفته الصحافة المصرية والعالمية عن قنبلة ذرية واحدة بمدينة هيروشيما .. وبعدها قنبلة أخرى بشقيقتها (ناجازاكي) من دمار وخراب(١١٠).

وقد وقع عدد من العلماء في شيكاغو عرائض والتماسات تطالب بعدم استخدام الوحش الذي صنعوه، كما قال العالم الأمريكي (كين بينبرج) مدير التجارب النووية (لقد حولنا مدينة مزدحمة بالسكان إلى مقبرة جماعية، وبذا لم نعد علماء وإنما أصبحنا كلاباً).

أما الضابط طيار (روبرت لويس) الذى قاد الطائرة ب/٢٩ وألقى القنبلة على هيروشيما قال، وهو يرى الهوى ينصب على المدينة الهاجعة (يا إلهى .. ما هذا الذى فعلناه) [١١١].

وهكذا استطاعت المدينة الحديثة القائمة على العلم والتكنولوجيا أن تؤثر فى حياتنا العملية تأثيراً شاملاً، ولكن التقدم العلمى والتكنولوجى الرائع الذى ينعم به قدر كبير من البشر (باهظ التكاليف) لما نتج عنه من أخطار تهدد وجود البشرية جمعاء، وأصبح الخطر يهدد الجنس البشرى، بسبب التهديد بنشوب (حرب ذرية)، وأزمة الغذاء العالمية والتلوث المتزايد للبيئة الإنسانية، عن طريق التطور التقنى المنفلت الزمام[١١٢].

ففى مقدور التكنولوجى الآن – تغيير مسارات الأعاصير التى تتولد أصلاً فى المناطق الاستوائية وتوجهها إلى حيث يراد لها إحداث التخريب والدمار. بل إن الدولتين العظميين[*] تجريان سراً تجارب تكوين هذه الأعاصير لا مجرد توجيهها. والإعصار يستمد طاقته من مياه البحر، الذى يعبره لذلك، وتوليد الإعصار صناعياً، والتحكم فى مساره يعنى توجيه قوة تدميرية مخيفة توازى من قنبلتين إلى ثلاث قنابل نووية للإعصار الواحد[١١٣].

ولنترك أحلام العلماء وأخيلة عوالمهم، ونهبط إلى أرض الواقع إلى عالم السلاح والسياسة لنشير إلى المخطط الأمريكى لمبادرة الدفاع الاستراتيجى **Sdi : Strategic defence inteiative**، والتى تسهم فيه (تكنولوجيا المعلومات) بقسط وفير والدور الذى لعبه فى مفاوضات نزع السلاح بين الولايات المتحدة وروسيا (سابقاً) وحسم صراع التسابق بينهما، إنها حرب المخططات والقدرات الكامنة. وقد باتت فعالة نافذة بعد أن باتت التكنولوجيا وسيلة طبيعية فى يد القادرين، مع تحويل الفكر والمعرفة إلى واقع ملموس من النظم والمعدات والسلع والخدمات، وأصبحت التكنولوجيا قوة قائمة فى ذاتها[١١٤].

ولا يستطيع أحداً أن ينكر ما للموقف المعلوماتى الإسرائيلى من أهمية بالنسبة لنا نحن العرب – بصرف النظر عما ستتمخض عنه الأحداث الجارية فى المنظمة، فإن جنحوا للسلم فسيتحول التحدى إلى تحد علمى تكنولوجى فى المقام الأول، وهو التحدى الذى لتكنولوجيا المعلومات فيه موضعها والمتميز نظراً لدورها الحاسم على صعيد السياسة والاقتصاد والإعلام، وإن استمر شبح الحرب مع إسرائيل فستكون هذه التكنولوجيا – كما كانت دوماً – أداة فعالة فى يد إسرائيل لتعميق الخلل فى التوازن الاستراتيجى بينها وبيننا(١١٥).

ونظراً للدور المتعاظم للمعلوماتية فى تطوير الأسلحة التكتيكية والاستراتيجية. إن إسرائيل صغيرة المساحة قليلة السكان مما يستدعى التركيز على الصناعات التى لا تتطلب موارد بشرية كبيرة، بل تتميز بالتكنولوجيا المتقدمة، والقادرة على المنافسة عالمياً، يفسر ذلك لماذا توصف إسرائيل بأنها نهمة تكنولوجياً عامة ومعلوماتياً بصفة خاصة(١١٦).

ولقد نجحت إسرائيل فى ربط صناعات التكنولوجيا المتقدمة لديها بمراكزها المتقدمة بالولايات المتحدة من خلال سلسلة من الاتفاقيات الاستراتيجية للتعاون فى المجالات العسكرية والتجارية والمعلوماتية، ومن أبرزها هذا التحالف التكنولوجى.

١- مشاركة إسرائيل فى مبادرة الدفاع الاستراتيجى المعروف بحرب النجوم بتطوير صاروخ (آرو) المضاد للصواريخ.
٢- اتفاقية منطقة التجارة الحرة مع الولايات المتحدة التى تهدف إلى رفع القدرة التصديرية لإسرائيل.
٣- أنشأ المؤسسة للتنمية والأبحاث الصناعية المسماة (بير إف) بهدف دفع حركة النمو الاقتصادى من خلال التقنية العالية.

٤- ربط الجامعات ومراكز البحث الإسرائيلى بالشبكة الوطنية الأمريكية للمعلومات العلمية **Natis** وهى الشبكة التى تضم أخطر المعلومات العلمية الأمريكية وأكثر حساسية[١١٧].

تعليق : كل هذا – من وجهة نظرنا – يجعلنا نتمسك بمواضع الضعف والنقص فى إسرائيل، فلا نقول الكيان الإسرائيلى أو دولة إسرائيل لأنهم حتى الآن بلا كيان وبلا دولة.. فالكيان شعب وأرض وتاريخ .. وهذه المقدمات غير موجودة بالفعل نحن نمتلك القوى البشرية والعقول الفعالة: فعلينا باستثمار ذلك، ومحاولة التمسك بالتقدم العلمى والتكنولوجى، ومحاولة البحث عن شريك قوى وحليف بدلاً من القطب الواحد (أمريكا) المتحالف مع إسرائيل أو الاتحاد السوفيتى الذى انهار .. بل علينا بالتعاون بالنمور الأسيوية صاحبة القوى البشرية والتقنيات الحديثة والقدرة على التصنيع وهى قوى منافسة للكيان الأمريكى إذا وجدت كيانات أخرى قوية وكثيرة ومتحالفة ومتفوقة عنه فى كل إنتاجاته.

ولكن ما هى مصادر الصراع بين الشعوب كما يرى هوبز[١١٨] – الصراع قائم والحروب تدور رحابها بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى حالة الطبيعة سواء أكانت الحرب معلنة صريحة أم مستترة خفية أى سواء كانت فعلية أم استعداد للقتال. وهناك مجموعة من المصادر التى تزيد من عنف الصراع وشدته يمكن أن نسوق عنها كلمة هى :

المصدر الأول : المساواة فى القدرة Equality of Ability

ويذهب هوبز إلى أن طبيعة الإنسان مؤلفة من مجموع قواه الطبيعية فالقدرة على الغذاء – الحركة – التناسل – الحس – التخيل – التعقل. وتنقسم هذه القدرات تبعاً لجانبى الإنسان الرئيسية إلى نوعين . قدرات خاصة بالجسد، وقدرات خاصة بالذهن ويرى هوبز أن الناس متساوون بالطبيعية فيما بينهم[*].

أما اللامساواة التى نعرفها الآن فقد نشأت من القانون المدنى، حيث يقول هوبز فى الفصل الأول من كتابه (الجسم السياسى) أن المساواة بين البشر كانت من الأسباب الرئيسية للصراع بينهم وزيادة حدته، فلا أحد يستطيع تماماً أن يدمر الآخر وهكذا تعد المساواة بين البشر سواء فى القدرات البدنية أو العقلية من أعظم مصادر الصراع بينهم.

المصدر الثانى : المساواة فى الأمل(*) Equality of hope

والمصدر الثانى نتيجة منطقية مترتبة على المصدر الأول فإن كان الناس متساوين - بصفة عامة – فى قدرتهم البدائية والذهنية، فلا أحد أقوى من غيره فى الجانبين معاً بحيث يستطيع إخضاع الأخر له. وما دام الناس متساويين فى قدرتهم فسوف يحدوهم الأمل فى الوصول إلى ما يشتهون.

وما دام الناس متساويين فى القدرات الطبيعية، فإن ذلك يعنى أنه سيكون لكل منهم مبررات متساوية مع الأخرين فى أن يأمل فى الحصول على الشىء الذى يرغب فيه. ومن هنا فإنه يكافح الآخرين ويصارعهم بهمة ونشاط، دون أن يتطرق اليأس إلى قلبه(١١٩).

المصدر الثالث : الأغراض المتضاربة In Conpatible objective

وكان المصدران السابقان يرتبطان بالذات البشرية ارتباطاً مباشراً فهما يتعلقان بقدراتها وإمكانياتها ثم ما ينتج عن ذلك من أمل فى الحصول على ما تريد. أما المصدر الثالث فإنه يشير أكثر منهما إلى موضوعات العالم الخارجى.

فالذات المتساوية فى الإمكانيات والأمل مع غيرها من الذوات البشرية الأخرى، تسعى إلى غرض خارجى معين، وإذا كان هناك شخصان أو أكثر يريدان هذا الموضوع بالذات فلابد أن يشب الصراع(*) العنيف بينهم للحصول عليه، وكأن هوبز هنا يستبق ما سوف يقوله جان بول سارتر حول ما يسميه

باسم الندرة **la rareté** التى تتسبب فى صراع عنيف بين البشر. وقد عرض ذلك فى كتابه الضخم (نقد العقل الجدلى) (١٢٠).

المصدر الرابع : المنافسة Competition

يرى هوبز أن هناك مساواة فى القدرات الطبيعية للبشر بدنية وذهنية – كما نعرف – وبالتالى فإن الفرد لاسيما فى حالة الطبيعة لا يستطيع أن يعتمد على قدراته الخاصة أو إمكاناته الذاتية فى بث الرعب فى نفوس الآخرين. صحيح إننى قد أخاف منك، لكن خوفى هذا لن يثبط همتى، ومن ثم فإننى سوف ألجأ إلى وسائلى الخاصة لمواجهة قوتك البدنية.

وقد أرتب الأمور بطريقة تجعلك تقدم على منازلتى. ويذهب هوبز إلى أن المنافسة هى أحد العوامل الرئيسية التى تؤدى إلى الصراع والشجار والنزاع بين الناس ولكن ما الذى يمكن أن يتنافس عليه الناس (قد يكون الثروة أو المناصب الرفيعة أو غيرها من القوى)(١٢١).

المصدر الخامس : المجد Glory

يذهب هوبز إلى أن التطلع إلى المجد كالتنافس، يمكن أن يعد مصدرا رئيسياً للصراع بين الناس. ولعل هذا هو السبب فى أن الناس لا تجد لذة فى المحافظة على الصحبة **Company** فقد يشعرون بالحزن مالم تكن هناك قوة يخشاها الجميع – كما يقول هوبز – والسبب فى رأيه أن كل واحد منهم ينتظر من رفيقه أن يعطيه قيمة معينة أو يقدره حق قدره مثلاً. وهذا القدر هو الدرجة التى يعطيها لنفسه، ومن ثم فإن الاحتقار يشير إلى أن الآخرين يعتبرون قوة إنسان ما أدنى من قوتهم لكنك لا تجد إنساناً يعترف طواعية بهذه الدونية(١٢٢).

المصدر السادس : انعدام الثقة Diffidence

وعندما تتضارب المصالح، وتتعارض الأغراض بين الناس، فإن المساواة الأساسية فى قدرتهم توقظ الأمل فى نفس كل واحد منهم فى الظفر بما يريد. فلو كان هناك تفاوت واضح فى القدرات أو لا مساواة ظاهرة، لحسمت المشكلة منذ البداية ولفاز القوى فى هذا السباق.

أما أن تكون هناك مساواة جوهرية فى القدرات الجسمية والذهنية معاً، بحيث يحدث ضرب من التعادل بين الناس. النقص فى الجسم يعوض زيادة فى القدرات العقلية والعكس، وقد لا يجد المرء أمامه من سبيل إلى حماية نفسه سوى أن يسارع إلى إحباط محاولات الآخرين منذ البداية.

والكلام الثقة هو المحصلة النهائية للعوامل السابقة كلها كما يقول هوبز "بسبب انعدام الثقة بين كل فرد وآخر فإنه لا توجد طريقة يضمن بها الإنسان حياته أو يحمى نفسه بطريقة معقولة سوى الاستباق **Anticipation**(١٢٣)".

هوامش الفصل السادس

(1) اسماعيل، نازلى: فلسفة القيم- مصدر سابق- ص ٨٨، ٨٩.

(2) بايية، ألبير، دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٢٧.

(3) باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمى- مصدر سابق - ص ٢٩.

(4) الطويل توفيق: مذهب المنفعة العامة- مصدر سابق - ص ٢٧١.

(5) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(6) قنصوة ، صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر- مصدر سابق ص ٢٦.

(7) ريشنباخ، هانز: نشأة الفلسفة العلمية - مصدر سابق- ص ٢٤٢.

(8) المصدر السابق: ص ص ٢٤٢، ٢٤٣.

(9) باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٣٥.

(10) المصدر السابق: ص ٣٦.

(11) زقزوق، محمود حمدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة- مصدر سابق- ص٢١٧.

(12) الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة- مصدر سابقة- ص ٢٢٦.

(13) المصدر السابق: ص ص٢٢٦، ٢٢٧.

(14) المصدر السابق: ص ٢٣٥.

(*) يتفق هذا القول مع ما ذكرناه من قبل من آراء للأستاذ دنجل لأن كليهما د. زكى نجيب والأستاذ دنجل ينتميان لفلسفة الوضعية المنطقية ولذلك نجد آرائهما فى العلم والأخلاق متطابقة تماماً.

(15) قنصوة، صلاح: فلسفة القيم- مصدر سابق- ص٣١.

(16) باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٥٣.

(17) خرطبيل، سامى: الوجود والقيمة- مصدر سابق- ص ٣٣، ٣٤.

(18) زكريا،فؤاد: التفكير العلمى- مصدر سابق- ص ١٧٦.

(19) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(20) المصدر السابق: ص ص ١٧٦، ١٧٧.

(21) المصدر السابق: ص ١٧٧.

(22) المصدر السابق: ص ص ١٧٧، ١٧٨.

(23) المصدر السابق: ص ١٧٨.

(24) آدهم، على: مستقبل العلم لارنست رينان- مصدر سابق- ص ٥٩.

(25) زكريا، فؤاد: آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق- ص ص ١٣٦، ١٣٧.

(26) بايية، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٤٥.

(27) المصدر السابق: ص ص٤٥، ٤٦.

(28) المصدر السابق: ص ٤٦.

(29) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(30) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(31) صالح، رشيد الحاج: المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية- مصدر سابق- ص ٤٠.

(32) شريط، عبد الباسط- الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق- ص ١٢٠.

(33) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(34) فلوجل، جون كارل: الإنسان والأخلاق والمجتمع- مصدر سابق- ص ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(35) المصدر السابق: ص ٣٣٠.

(36) باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٥٦

(37) المصدر السابق: ص ٤٩.

(*) المقصود بالتجريد هنا هو النقاء Pure وأنه عمل خالص ونظرى بعيد عن التطبيق أى يضع القواعد فقط، ولا يسعى لتطبيقها.

(٣٨) المصدر السابق: ص ص ٤٩، ٥٠.

(٣٩) المصدر السابق: ص ٥٠.

(٤٠) بيليتا، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة- مصدر سابق- ص١٢٩.

(٤١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٤٢) سانتيانا، جورج: الإحساس بالجمال- ترجمة محمد مصطفى بدوى - مراجعة زكى نجيب محمود- الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠٢- ص٢٣.

وأيضاً: باييه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق - ص ٥٥.

(٤٣) متس، رودلف: الفلسفة الأنجليزية- جـ٢ – مصدر سابق - ص ١٧٨.

(٤٤) أيكن، هنرى : عصر الأيديولوجية – مصدر سابق- ص ١٧٩.

(٤٥) المصدر السابق: ص ص ١٧٩، ١٨٠.

(٤٦) شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق- ص١٢١.

(٤٧) بدوى، عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية- جـ١ – مصدر سابق- ص ١٤٠.

(٤٨) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٤٩) ديوى، جون: المبادئ الأخلاقية فى التربية- ترجمة عبد الفتاح هلال- مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى- الدار المصرية للتأليف والترجمة- د. ت ص ص ١٣٨، ١٣٩.

(٥٠) شريط عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون: مصدر سابق- ص١٢١.

(٥١) المصدر السابق: ص ص ١٢١، ١٢٢.

(٥٢) المصدر السابق : ص ١٢٣.

(*) هذا القول يتطابق إلى حدكبير بما جاء على لسان بريدو من قبل فكلاهما يمثل حالة الاجتماعيين فى النظر إلى العلم والأخلاق.

(٥٣) المصدر السابق: ص ص ١٢٣: ١٢٤.

(٥٤) الطويل ، توفيق: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم مصدر سابق - ص ص ١٤٤، ١٤٥.

(٥٥) المصدر السابق: ص ١٤٥.

(*) يمكن الرجوع إلى اعترافات روسو جـ١ ، جـ٢ فهى زاخرة بمثل هذه الأفكار العلمية والأخلاقية والاجتماعية والدينية. فهى عندنا بمثابة كشف الأنا أمام الأنا وأمام العالم.

(٥٦) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٥٧) تيزينى،طيب: صراع الحضارات والثقافات الجديد فى الايديولوجيا العولمية المراوغة- مصدر سابق ص ١٣.

(٥٨) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول- مصدر سابق- ص ٢

(٥٩) أشفيتسر: ألبرت: فلسفة- الحضارة- مصدر سابق- ص ١١٠، ١١١

(٦٠) المصدر السابق: ص ١١٠.

(٦١) المصدر السابق: ص ٣٨

(٦٢) المصدر السابق: ص ص ٣٨: ٤٠.

وأيضا : على ، نبيل : العرب وعصر المعلومات- مصدر سابق - ص ص ٣٠٤، ٣٠٥.

(٦٣) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق - ص ٤٤.

(٦٤) مورلابية (فرنسيس، كولينز، جوزيف : أمريكا وصناعة الجوع - مصدر سابق - ص ص١٥، ١٦.

(٦٥) المصدر السابق : نفس الصفحات.

(٦٦) سعيدان، أحمد سليم: مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام- مصدر سابق - ص ٥١.

(٦٧) عياشى، منذر : الوحدة المبدئية وتهجية الحرف الناقص – مصدر سابق- ص ٤١.

(*) نظرية المركز والأطراف من النظريات الهامة التى قال بها د. سمير أمين وكان يقصد بها نظرة جديدة إلى الفكر اليسارى وكيفية إعادته إلى ساحة الوجود كقوة فاعلة ومؤثرة.

(٦٨) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٦٩) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٧٠) زكريا فؤاد : خطاب إلى العقل العربى - مصدر سابق- ص ٧٣.

(٧١) شريط، عبد الباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون- مصدر سابق- ص ص ١٤٩، ١٥٠، ١٣٢.

(٧٢) المصدر السابق : ص ٥٥٩.

(٧٣) قنصوة،صلاح: نظرية القيم فى الفكر المعاصر- مصدر سابق ص١٣.

(٧٤) رابح، الصادق: مجتمع المعلومات فى البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم مصدر سابق – ص ١٤.

(٧٥) المصدر السابق : ص ص ١٣، ١٤.

(٧٦) زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص١٢٧.

(٧٧) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة مصدر سابق- ص ص ٤٥، ٤٦.

(٧٨) قرنى، عزت: الإبداع الفلسفى وشروطه - مصدر سابق - ص ٢٢.

(79) زكريا، فؤاد: التفكير العلمى - مصدر سابق - ص181.

(80) المصدر السابق: ص ص 181، 182.

وأيضا: زكريا، فؤادا آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة- مصدر سابق ص ص 82: 83.

(81) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة - مصدر سابق ص ص 101: 103.

(82) زكريا، فؤاد: أراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة - مصدر سابق ص ص 94، 95.

(83) المصدر السابق: ص 96.

(84) بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسام والطبيعة- مصدر سابق- ص 21.

(85) المصدر السابق: ص 131.

(86) المصبدر السابق: ص 114.

(87) المصدر السابق: ص 275.

(88) خيرى ، محمد : التكنولوجيا الإنسان - مصدر سابق - ص 232.

(89) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(90) المصدر السابق : ص ص 232 ، 233.

(*) وقد ناقش بيليت مسألة الأجور ونوعية الحياة وعلاقتها بالتقدم أنظر: بيليت، جان مارى: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة- مصدر سابق- ص ص 132- 133.

(91) زكريا، فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق - ص 102.

(92) المصدر السابق: ص 102، 106.

(93) عبد الملك، أنور: تغيير العالم- مصدر سابق- ص 105.

(٩٤) المصدر السابق: ص ص ١٠٥، ١٠٦.

(*) ما أجمل هذا التشبيه الذى يعمق الفكرة وهى أنه يجب أن نتعامل مع الآلة على أنها آلة غير عاقلة، ولا ننسى أن الذى أوجدها هو كائن عاقل (الإنسان)، ولا يمكن أن يتفوق المخلوق على الخالق.

(٩٥) بابيه، ألبير: دفاع عن العلم- مصدر سابق- ص ٣٤.

(٩٦) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٩٧) زكريا، فؤاد: الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى- مصدر سابق ص١٥٠.

(٩٨) خيرى محمد: التكنولوجيا والإنسان- مصدر سابق – ص ص٢٣٣: ٢٣٩.

(*) وهنا يُنظر إلى فن الإعلان (الميديا) على أنه وسيلة للقضاء على خصوم رجال الأعمال. وهو استخدام وتوظيف غير صحيح للميديا فالميديا تعنى بطرح كل إيجابيات السلعة المقدمة، وفى نفس الوقت لا تحذر الناس من استخدام سلعة أخرى موازية لها، وليس من شأنها التقليل من قيمة السلع الأخرى. لأن الميديا هنا تتحول من الإعلان إلى الاحتكار. وهذا ما يعرف بالمنافسة الشريفة التى نادراً ما نجد لها وجوداً فى عصرنا الحالى.

(٩٩) زكريا، فؤاد : الإنسان فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص ص١٦٢: ١٦٥.

(١٠٠) المصدر السابق : ص١٦٥.

(١٠١) عبدالملك، أنور : تغيير العالم – مصدر سابق – ص ص١٠٨، ١٠٩.

(١٠٢) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق ص٨٢.

(١٠٣) المصدر السابق : ص ص٨٢، ٨٣.

(١٠٤) زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص١٢٣.

(*) يمكن الرجوع لمزيد من الإيضاح إلى :

Lenin, V.I : Selected works. Vol 2. Progress Publishers, Mosco 1967.

- One the fundamental questions of the revolution. P. 255 : 260.

- The State and revolution – P. 261 : 360.

(١٠٥) زكريا ، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص١٠.

(١٠٦) موررلابيه ، فرانسيس & كولينز ، جوزيف : أمريكا وصناعة الجوع – مصدر سابق – ١٧٢.

(١٠٧) بابيه ، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٢٢ .

(١٠٨) المصدر السابق : ص ص٢٢ ، ٢٣.

(١٠٩) شريف ، نهاد : تأملات فى العلم والثقافة – مصدر سابق – ص٣٦.

(١١٠) المصدر السابق : ص ص٣٦ ، ٣٧.

(١١١) المصدر السابق : ص ص٣٩، ٤٠ .

وأيضاً : زكريا، فؤاد : التفكير العلمى – مصدر سابق – ص ص١٥٦ : ١٥٩.

(١١٢) زقزوق ، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة – مصدر سابق – ص٢١٦.

(*) تم هذا قبل زوال الاتحاد السوفيتى وبقاء أمريكا (القطب الأوحد).

(١١٣) شريف ، نهاد : تأملات فى العلم والثقافة – مصدر سابق – ص ص٧٣ : ٧٦.

(١١٤) على، نبيل : العرب وعصر المعلومات – مصدر سابق – ص ص ٢١، ٢٢.

(١١٥) المصدر السابق : ص٢٣٩ .

(١١٦) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١١٧) المصدر السابق : ص ص٢٣٩ : ٢٤٣.

(١١٨) إمام، إمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية – مصدر سابق – ص٣٠٦ .

(*) الحقيقة عندنا – أن المساواة فى الإنسانية فقط أما الناس جميعاً فنجدهم مختلفون فى مقومات الشخصية وتكوينها فى القدرات العقلية وفى الميول والرغبات.

(*) من أغرب ما قاله هوبز هو المساواة فى الأمل فكيف تكون آمالى وآمال الآخرين متساوية إذا كانت طموحاتى مختلفة عن طموحاتهم وتكوينى السيكولوجى كذلك مختلف عن الأخرين.

(١١٩) المصدر السابق : ص ص ٣٠٨ ، ٣٠٩.

(*) كيف يشب الصراع بين الأغراض المتضاربة؟ إن تضارب الموضوعات لا يؤدى إلى الصراع فكل منا يسعى إلى هدف يختلف عن هدف الآخر ويمكن أن يقال أن الصراع هنا يكون فى مدى تحقق الإنسان فى مجاله الخاص وغرضه المعين.

(١٢٠)المصدر السابق : ص ص٣٠٩ : ٣١٣.

(١٢١)المصدر السابق : ص ص٣٠٩ : ٣١٣.

(١٢٢) المصدر السابق : ص ص٣١٥ ، ٣١٦.

(١٢٣) المصدر السابق : ص ص٣١٧ : ٣١٩ .

الفصـــل السابع

المادة والروح – المثل العليا وأخلاق العلم

١- المـادة والـروح

أ – المادية والروحانية

المذهب المادى[١] Materialism هو المذهب الذى يفسر كل شىء بالأسباب المادية :

١- ويطلق فى علم ما بعد الطبيعة على مذهب الذين يقولون أن المادة وحدها هى الجوهر الحقيقى.

٢- يطلق فى علم النفس على القول أن جميع أحوال الشعور ظواهر ثانوية ناشئة عن الظواهر المقابلة لها.

٣- فى علم الأخلاق : هو القول أن غاية الحياة هو الاستمتاع بالخيرات المادية وحدها.

٤- المادية الكلاسيكية والمادية الجدلية، والمادية الكلاسيكية هى مذهب أبيقور ومذهب لامترى ودلباخ فى العصور الحديثة – والمادية التاريخية هى القول بأن الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تنشأ عن أسباب اقتصادية خاصة. والمادية التاريخية مقابلة للمثالية التاريخية التى ترى أن للعوامل الروحية والفكرية تأثيراً فى الحياة الاقتصادية.

والمادية : [٢] الاتجاه الفلسفى العلمى الوحيد فى مقابل المثالية ونميز بين نوعين من المادية. الاعتقاد العفوى لكل البشرية فى الوجود الموضوعى للعالم الخارجى، والنظرة العلمية الفلسفية التى تعمق المادية وتطورها علمياً بصورة تلقائية وتذهب المادية الفلسفية إلى أن المادة أولية والعقل أو الوعى ثانوى.

ويتضمن هذا أن العالم أبدى وأنه لا محدود فى الزمان والمكان، إذ يذهب إلى أن الوعى نتاج للمادة – تعتبره انعكاساً للعالم الخارجى، ومن ثم تؤكد إمكان معرفة العالم .. ويتطلب التطور المعاصر للعلم أن يصبح العالم الطبيعى ملتزماً واعياً بالمادية الجدلية، وفى الوقت نفسه فإن التطبيق التاريخى الاجتماعى والعلم يتطلبان التقدم المستمر فى الفلسفة المادية(٣).

وتؤكد المادية أن حوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة باعتبار أن المادة، هى ما هو موجود خارج روحى وخارج كل روح، والتى لا تحتاج لأية روح لكى توجد(٤).

إن المادة هى الواقع الأول، وليست إحساساتنا وفكرتنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه، ويمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وإلى قوانينه وهذه الفلسفة أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم، المادة هى الواقع الأول، وليست إحساستنا وفكرنا سوى نتاج وإنعكاس لهذا الواقع، إن المسألة الأساسية الكبرى لكل فلسفة وللفلسفة الحديثة على وجه خاص هى مسألة العلاقة بين الفكر والكون(٥).

فى حين يرى البعض أن المادية : تصدر عن تجريد أولى كتب عليه – فيما يبدو – أن يشوه مفهوم المادة تشويهاً أبدياً. وهذا التجريد الذى لا يناقش فى الاختبارية (البيكونية) ولا فى الثنائية (الديكارتية) إن هو إلا تحديد موقع المادة فى مكان دقيق، وبمعنى آخر إن المادية لا تزال تنزع إلى وضع حدود للمادة(٦).

أما المذهب الروحانى(٧) Spiritualsim فهو نقيض المذهب المادى، وهو القول بروحانية النفس واستقلالها عن البدن، فكل مذهب يرى أن الإنسان مؤلف من روح وبدن، هو مذهب روحانى – والمذهب الروحانى فى علم النفس مذهب من يرى أن التصورات والظواهر العقلية، والأفعال الإرادية لا تفسر

بالظواهر العضوية. والمذهب الروحانى فى الأحلاق وعلم الاجتماع مذهب من يرى أن الفرد والمجتمع يهدفان إلى غايتين :-

الأولى متعلقة بالحياة الحيوانية أو المادية، والأخرى متعلقة بالحياة الروحية المحضة، وهما غايتان متعارضتان.

والمذهب الروحانى(٨) فى علم الوجود العام (الأنطولوجيا) مذهب من يرى أن فى الوجود جوهرين متميزين إحداهما روحى، ومن صفاته الذاتية الفكر والحرية، والأخر مادى ومن صفاته الذاتية الامتداد والحركة، ومن نتائج هذا المذهب :

أ- القول ببقاء النفس بعد الموت.

ب- القول بوجود الله.

ج- القول بتقدم القيم الروحية أو المعنوية على القيم المادية.

ويطلق المذهب الروحانى أيضاً على القول إن الروح جوهر الوجود، وأن حقيقة كل شيء ترجع إلى الروح السارية فيه.

وقد يطلق المذهب الروحانى – أخيراً – على علم الروح : والروحى والروحانى مترادفان، ومنه قولهم روحانية النفس، وهى كونها جوهراً مستقلاً عن البدن.

ولا شك أن الكثير من الفلاسفة قد ربط بين الروحانية والمثالية(٩) على اعتبار أن المثالى ideal هو وصف لكل ما هو كامل من نوعه فتقول التنظيم المثالى والعدالة المثالية والمواطن المثالى فهى أشياء مجردة كثيراً وصعبة التحقق كثيراً.

والمثالى ما يتصف بالسمو العقلى أو الفنى أو الأخلاقى، وربما سمى بالروحى لما يقتضيه من سعة النظر والتجرد. ومنه قولنا الحياة المثالية، وهى نقيض الحياة النفعية.

والمثالية[١٠] فى علم الأخلاق هى القول إن للإنسان استعداداً فطرياً يحمله على الاحتفاظ للمثل الأعلى بمكان ممتاز فى نفسه، ومن أهم مبادئها تحكيم الضمير فى العمل الأخلاقى، والاعتماد على الفكر والعاطفة فى إصلاح ما فى الطبيعة والمجتمع من شر وفساد.

ويرى د. فؤاد زكريا[١١] أن قدراً كبيراً من سوء الفهم يرجع إلى الافتقار إلى الدقة فى تحديد معنى الروحانية. فالكثيرون يتصورون أن الروحانية هى: الاعتراف النظرى بعقيدة معينة، وأداء شعائرها وطقوسها، ومثل هذا المعنى شكلى بحت، وهو لا يمثل إلا السطح الظاهرى مما تدل عليه الروحانية الصحيحة.

وقد يظن من يعترف نظرياً بمثل هذه العقيدة، ويؤدى شعائرها، أنه قد حقق بذلك القيم الروحية فى نفسه. ولكن هل من الصحيح أن هذا المسلك يوفى بالقيم الروحية؟

إن التفكير البسيط يقنعنا بأن الروحانية هى قبل كل شىء، جهاد وكفاح ومغالبة. والذى يقتصر على الاعتناق الشكلى للعقائد لم يكافح ولم يغالب شيئاً. ولو وضعت مصالحه الحقيقية فى كفة وجوهر عقيدته فى كفة أخرى لسعى بكل قواه إلى ترجيح الأولى[١٢].

والرأى التقليدى الغالب، كأن يعلى من قدر الروح أو العقل فوق المادة، وينسب إلى المادة كل النقائض والشرور، ولا شك فى أن هذا التمييز، كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتمييز الاجتماعى بين طبقتين طبقة الأحرار والأرقاء أو السادة والعبيد: الطبقة الدنيا هى التى تتولى القيام بكل عمل له صلة بالمادة، بينما تحتفظ الطبقة العليا بالمهام الرفيعة، كالتفكير العقلى الخالص عند اليونانيين أو أداء الشعائر والطقوس الدينية فى المجتمعات الشرقية القديمة[١٣].

وقد وصف (شول) Schuhl تأثير العلاقات الاجتماعية فى فهم الصلة بين المادة والروح فى المجتمع اليونانى[١٤].

أما فى عالمنا المعاصر فنجد الدفاع عن القيم الروحية أصبح هو الشعار الذى تنادى به أشد النظم الاجتماعية إغراقاً فى الماديات؛ وأبعدها عن كل ما تسمو به الروح وتزهو به الفضيلة والأخلاق. ففى كل يوم يتفاخر الدعاة الأيديولوجيون للنظام الرأسمالى بتميزهم عن (الماديين) من الاشتراكيين، ويتباهون بأن (الروحانية) لا حياة لها إلا بين ظهرانيهم[١٥].

والسؤال هنا هل العلم نشاط مادى صرف، أم أنه ينطوى على عنصر روحى بجانب العنصر المادى. فقد ظلت الكثير من المجتمعات تنظر إلى العمل على أنه نشاط مادى صرف، فكانت النتيجة أن احتقرت كل ماله صلة بالعمل[١٦].

وعلى اعتبار أن العلم هو الجانب المادى فى الحياة فلذلك نجد أن للعلم مجاله الخاص. وهو مجال فسيح، ولكنه ليس مجالاً كلياً جامعاً. كذلك فإن العلم يؤلف بين النفوس ولكنه لا يؤلف بينها إلا فى بعض المواطن، وأخطر من هذا أن ما يدعه العلم خارج طاقته هو بالضبط الشىء الذى له أكبر مساس بنا. والعلم عند البعض لا يجيب عن كل شىء، وهو فى هذا مخالف للأديان[*] والفلسفات التى تتسابق فى تقديم شتى الحلول لمشكلات لا تحصى[١٧].

فهناك دين كبير هو دين (مثرا) دين أديان النجاة، الذى كاد يغزو العالم فيما قال (رنان) صحيح أن من يعتنقه يجد ما يرضى كل ما يتطلع إلى معرفته. يجد فيه أولاً تاريخ ربه، أما مصير الإنسان بعد الموت، نجد أن الروح سوف تخلص من الفناء فى نهاية الحياة على الأرض، وسوف تقف بين يدى (مثرا) الذى يقدم هذه اليقينيات كلها وبما عملت. لابد من الإقرار بأن مذهب (مثرا) الذى يقدم كل هذه اليقينيات يأتى بمذهب أتم مما يقدمه العلم اليوم إلينا، ويجيب أجوبة شافية على جميع ما يعيننا أن نعرف، ولكن من منا يؤمن بمثرا.. [١٨].

ب – تغليب المادية

أنصار المادية المطلقة .. لم يجدوا أدنى صعوبة فى أن يقدموا لنا صورة أخرى للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، صورة قاتمة تظهر فيها الإنسان بمظهر ذرة تافهة حقيرة، ضلت سواء السبيل وسط خضم هائل جبار، ولا يكتفى دعاة المادية بأن يقولوا إن الإنسان هو نقطة صغيرة ضئيلة الشأن فوق محيط دائرة الكون، بل هم يذهبون – أيضاً - إلى أن الفارق بين الإنسان والحيوان هو مجرد فارق فى الدرجة لا فى النوع. أليس يكفى أن ينقطع الأوكسجين عن خلايا المخ لمدة دقائق محدودات ليتلاشى الوعى وينعدم الشعور؟[١٩]

وهنا يرد د. زكريا إبراهيم : أليس الإنسان وحده – فى دنيا الطبيعة هو حامل القيم، أو حامل المعايير وكاتم أسرار القدرة الإلهية المطلقة، أننا نسلم مع دعاة المادية بأن الطبيعة لا تكترث بالقيم، ولا تأبه بالمثل العليا، ولا تقيم وزناً للمعايير البشرية، ولكننا لا نقول معهم بأن الطبيعة (لا أخلاقية Immorale، بل نقول بالأحرى إنها (عديمة الصيغة الأخلاقية) فالطبيعة لا تعرف الخير أو الشر[٢٠].

ويكتب (ماركس) فى (العائلة المقدسة) إذ يدرس المادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر (لا يحتاج المرء إلى كبير ذكاء ليتحقق من أن المادية ترتبط بالاشتراكية". وإذا كان الإنسان يأخذ من العالم الفيزيائى كل معرفة، كل إحساس فمن المهم إذن تنظيم العالم التجريبى بحيث يجد فيه ويتمثل ما هو إنسانى فعلاً، بحيث يعرف نفسه كإنسان. وإذا لم يكن الإنسان حراً، بالمعنى المادى للكلمة، أى أنه حر لا بالقوة السلبية لتجنب هذا أو ذاك بل القوة الفردية لتقييم فرديته الحقيقية، فلا يجب معاقبة الجرم الفردى، بل هدم بؤر الإجرام المعادية للمجتمع"[٢١].

أما مادية (لينين) فترى التسليم بالقوانين الموضوعية للطبيعة أو ترجمة هذه القوانين فى رأس الإنسان ترجمة صحيحة. فالنظرية المادية فى المعرفة. تبدأ بالضرورة لا بالمعرفة ذاتها، بل بالواقع المادى التى هى انعكاس له[٢٢]. ولذلك نجد من يقدم التبريرات الكافية للاهتمام بالحياة الاقتصادية ووصفها فى المكانة الأولى من حياة الإنسان وهذه التبريرات هى[٢٣]:

١- الحياة الإنسانية الرفيعة تقتضى الاهتمام بالجانب المعنوى وبالقيم الروحية.

٢- هذا الجانب المعنوى والقيم الروحية لا تمارس إلا إذا ضمن الإنسان لنفسه اكتفاءً مادياً.

٣- هذا الاكتفاء المادى وتحقيق ضرورات الحياة لم يتحقق للإنسان حتى اليوم، وهو مع ذلك الشرط الأساسى لقيام حياة معنوية رفيعة.

٤- الاقتصاد : هو النشاط البشرى الذى يهتم بتوفير هذا الاكتفاء المادى للإنسان.

٥- إذن الاهتمام بالحياة الاقتصادية وتركيز نشاطنا عليها أمر يحتمه سعينا إلى الارتفاع بالإنسان معنوياً، بل هو الشرط الأساسى للسمو الروحى للإنسان.

وقد زعم البعض أن المادية إما أن تكون مسلمة من مسلمات البحث العلمى، أو نتيجة من نتائجه، ولكن الواقع أن المادية[*] لا تعدو أن تكون مذهباً ميتافيزيقياً، وليس من شأن العلم أن يمارسها، أو يناصرها، بل فقط أن يتعرف على طبيعة المادة وعلاقاتها بالظاهرات السيكولوجية دون التشيع لمذهب[٢٤].

وتعترف المادية العقلانية : بازدواج عنصر الخيال والعقل فى الموقف العلمى، ولكنها باعتبارها مذهباً علمياً خالصاً تنحى الخيال جانباً وتستبقى الطابع الذهنى[٢٥].

ونحن نصل إلى مستوى المادية العقلانية حين تكون قد تخلصنا من الأحلام، وحين تكون من جهة أخرى قد تخلصنا نهائياً من حب الاحتفاظ بالتجارب الساذجة، فالمادة ليست وعاء للصفات الحسية، وينبغى التوقف مرة بعد أخرى لاستبعاد الذاتية ومعالجة التداخل النسقى للمواد. ذلك أن المعرفة المنطقية للمادة لا يمكن أن ترضى بالمظاهر الأولية(٢٦).

ومن المذاهب المادية المعروفة فى تاريخ الفلسفة الحديثة هو مذهب هوبز. فقد اعتنق هوبز النزعة المادية ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها، واستبعد الروح ولواحقها، وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم، ورد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم، وأرجع هذين إلى الدورة الدموية. وبهذا رد سلوك الإنسان إلى حركات فى جسمه تنشأ عن مؤثرات خاصة(٢٧).

(يتألف الكون من مجموعة من الأجسام، فكل ما فى الكون جسم ولا شىء حقيقى فيه لا يكون جسماً، ولا يمكن لشىء أن يسمى جسماً إلا إذا كان جزءاً من مجموعة الأجسام كلها أعنى الكون) توماس هوبز (التنين) (٢٨).

ويرى هوبز أنه فى الإجابة عن سؤال هل يمكن التوفيق بين المادية والعقلانية بحيث يلتقيان فى مذهب واحد؟ أنه لا تعارض فالحق لا يوجد أى اختلاف على الإطلاق بين المادية والعقلانية. فإذا كانت الرياضيات هى النموذج الأول للعقلانية، وللمذهب العقلى، فليس ثمة تعارض بين الرياضيات والمادية، وليس ذلك اكتشافاً نسوقه لأول مرة، بل هى حقيقة قد تغيب عن القارئ رغم أن ليبنتز سبق أن اكتشافها فى عصر هوبز نفسه(٢٩).

والآن يأتى السؤال هل الحاجات المادية تعوق أخلاق العلم؟

إن الحاجات المادية قد حملت الكثير من الناس على الاعتقاد، بأن مهمتنا الجوهرية، هى النظام الاقتصادى ويروا فى الإنسان آلة للإنتاج وآلة

للاستهلاك، وتجعلهم يظنون أن الإنسان يكون قد قام بأكبر قسط من الجهد الإنساني يوم يتهيأ للناس جميعاً أن يعيشون في رفاهية[٣٠].

أما الأخلاق التي يستوجبها العلم فترمي إلى شيء أسمى من هذا أنها تدعو إلى أن تضع الاستمتاع الأعلى الذي هو المعرفة في المرتبة الأولى عند جميع الأفراد[٣١].

فهل يعني ذلك أن هذه الأخلاق لا تعبأ بالتحرر الاقتصادي؟ كلا بل أنها تتطلبه، لأن ذلك التحرر هو الشرط الضروري للتحرر العقلي، فمن السخرية أن تقول لعامل يعود إلى منزله، بعد أن أضناه كد آلي ورجل يأوي بعد الفراغ من عمله إلى مسكن لا يدخله النور والشمس اشتر كتاباً وثقف نفسك[٣٢].

تعليق ← إن التحرر الاقتصادي – عندنا – هو المقدمة الضرورية للتحرر النفسي والعقلي، لأن كثيراً ما تكون لقمة العيش هي السبب وراء صمت الشعوب عن الثورة على أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية المتدنية. وللأسف الشديد كثير من شعوب العالم الثالث تعاني من هذا المرض وهو الفقر الذي يستتبعه الجهل، ومن هنا يجد البعض الفرصة سانحة له لتشويه الأفكار واللعب بالعقول..

وهكذا امتد النزاع إلى المجال الأخلاقي بين (المثالية والتجريبية)[٣٣] فإذا كان المذهب العقلي في المعرفة يطلق في صورته الدجماطيقية على إرجاع المعرفة إلى الحدس والاستنباط العقلي معاً، فإن المذهب الحدسي في الأخلاق يقال على معنيين، يراد به في معناه الضيق الاتجاه الذي يرد أحكامنا الخلقية كلها إلى الضمير باعتباره مشكلة لا تقبل تقسيم، وعن طريقه توضع قوانين الأخلاق.

والمذهب الحدسي أصلاً يقر الإدراك المباشر الذي لا يفتقر إلى استدلال منطقي ولا تفكير نظري ولا تجريب حسي، ولكن معناه يتسع عند

البعض حتى يسمى بالمذهب الحدسى العقلى. ولكن المدرستين المتعارضتين، مدرسة التجريبين ومدرسة الحدسيين قد اتفقتا فى احتضان الأخلاق التقليدية فتبنت كلتاهما الفضائل المعروفة من صدق وعدل وعفة وإحسان[٣٤].

جـ- الثنائيات (مادة-روح)

ينبئنا أفلاطون أن هناك إلى جانب الأشياء المادية، نوعاً ثانياً من الأشياء يسميه بالمثل ideas فهناك مثال المثلث ومثال المتوازى والدائرة إلى جانب الأشكال المناظرة لها المرسومة على الورق، والمثل تعلو على الأشياء المادية.

إن ما يرمى إليه أفلاطون هو تقديم تفسير لا مكان معرفة الحقيقة الرياضية، ونظريته فى المثل تقدم بوصفها تفسيراً لهذه المعرفة[٣٥].

وحديثاً نجد نفس الثنائية عند اسبينوزا، حيث يرى أويكن R.Eucken إن كتاب الأخلاق لاسبينوزا لا يسير على المذهب الطبيعى Naturalismus بل المادى طوال الوقت، إلا فى النهاية حين يصل إلى مرحلة تأكيد عظمة الإنسان وتحرره، فهنا تعود الروحية إلى الظهور، وهكذا يخفق اسبينوزا تبعاً لهذا الرأى فى تأكيد (الواحدية Monismus) وتعود ثنائية المادية والروحية إلى الظهور بوضوح[٣٦].

أما إذا تحدثنا عن التناقض بين المادية والروحية فنجد د. فؤاد زكريا فى (خطاب إلى العقل العربى) يناقش هذه القضية بعقليته المعاصرة والملتحمة بقضايا الوطن.

ويرى ان أهم التناقضات الأمريكية جميعاً هو التناقض بين المادية والروحية فى الوجدان الأمريكى. فأمريكا تقف فى عالمنا الحاضر مدافعة عن القيم الروحية، وتتهم خصومها الأيديولوجيين بأنهم ماديون، وهى تؤيد فى كل

البلاد الأخرى، جميع الأحزاب والاتجاهات الدينية لأنها تجد فيها وسيلة فعالة لمحاربة الماركسية[٣٧].

كما تستمد منها هذه الأحزاب عوناً معنوياً ومادياً باعتبارها (نصيرة الروح) ضد خصمها اللدود الذى لا يناصر إلا المادة وهذه الأسطورة يصدقها عدد هائل من الأمريكيين العاديين، الدين يتسمون بالسذاجة. ومع ذلك فإن نصيرة الروح هذه تحيا حياة مادية، يتضاءل إلى جانبها كل ما يقوم به المعسكر الذى تعاديه وتتهمه بالمادية، ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد أن أيديولوجيتها ترتكز على أهمية حافز الربح بوصفه (محرك الإنسان) إلى العمل[٣٨].

٢- المثــل العليـا

أ- المثل الأعلى

رد المثل الأعلى للأنا ينشأ عن فعل الأبوين أو من حل محلهما ويعرفه لاجاش Lagache بأنه المثل الأعلى الشخصى الذى تكونت نواته فى الطفولة بواسطة الشعور بالهوية مع الأشخاص المحبوبين أو المعجب بهم"[٣٩].

ويرى د. فؤاد زكريا : أن المثالية – فقط – بتعبيرها عن موقف معنوى او أخلاقى Moral بأوسع ما فى الكلمة، وليس تعبيرها المعرفى أو الميتافيزيقى إلا نتيجة لهذا الموقف المعنوى للإنسان، نتيجة يجب أن تكون لها المرتبة الثانية لا المرتبة الأولى[٤٠].

وهكذا ارتبطت المثالية بالفردية والفردية[٤١]: مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، وفى علم الأخلاق والسياسة يطلق على القول أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به، لأن الفرد هو الغاية التى من أجلها وحدت الدولة.

فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد وتنمية نشاطه الذاتى، قال (كروبوتكين) لقد أدت سيطرة الدولة على جميع الوظائف إلى اشتداد

النزعة الفردية، لأن ازدياد ما يجب للدولة على الأفراد جعل المواطنين يشعرون بأنهم معفون مما يجب عليهم بعضهم لبعض.

والمثل الأعلى الاجتماعى[٤٢] مفهوم من نطاق اجتماعى كامل يطابق المصالح الاقتصادية والسياسية لمجموعة اجتماعية ما. والهدف النهائى لأمانى تلك المجموعة نشاطها، ولا يمكن بلوغ المثل الأعلى الاجتماعى إلا إذا كان يعكس الاتجاهات الموضوعية للتطور الاجتماعى.

والمثل الأعلى الأخلاقى سمات شخصية ما وصفاتها الخلقية والسلوك الملائم لذلك كنموذج للكمال الخلقى.

والمثل الأعلى الجماعى : التطور الحر المتجانس الشامل للقدرات البدنية والزوحية للفرد الممكنة فى ظروف تاريخية معينة، وهو ينعكس فى أفكار طبقة أو شعب ما، وخاصة وهو مركب فى صور فنية نمطية[٤٣].

إن لنظرة العقلية إلى العالم نظرة متفائلة أخلاقية وتفاؤلها هو القول بأن العالم تحكمه غاية عامة موجهة إلى إنجاز الكمال. ومن هذه الثانية تستمد مجهودات الأفراد والإنسانية عامة، من أجل تأمين التقدم المادى والروحى ومعناها وأهميتها ـ كما تستمد ضماناً للنجاح[٤٤].

ويفرق بابيه بين المثل العليا والأتولوجيا فيقول كيف نختار المثل العليا؟ إن مذهب الأخلاق القديم يدلنا لا إلى مثل أعلى واحد، بل إلى عشرة، ولكنه لم يكن علماً. أما الأتولوجيا أى علم الوقائع الأخلاقية فهى علم، ولكنه لا يعطينا أى مثل أعلى[٤٥].

كما أن هناك مسافة فاصلة بين المثل اللاهوتى والمثل الأعلى العلمى، ففى مجال اللاهوت يمتلك الإنسان الحقيقة، ويستمتع الذهن بهذا الطلب نفسه، واللاهوت يجعل الكرامة الإنسانية فى تلك الراحة التى يفيضها على النفس يقين

الإنسان بأنه يعرف كل ما يهمه، فى حين أن العلم يضعها فى تلك الوثبة التى يولدها اليقين، بأن الإنسان محتاج طوال الوقت إلى أن يتعلم (كلام بسكال)[٤٦].

ولكن للإعلاء (التسامى) شروطاً عامة يضعها د. الطويل فى كتابه (الأخلاق – نشأتها) وشروط الإعلاء التى ينبغى توافرها هى :

١- أنه يتطلب وجود مادة يمكن التسامى بها.

٢- أن يكون الإعلاء مريحاً لصاحبه.

٣- أن يكون الإعلاء مفيداً للمجموع، لأن الفرد لا تكتمل سعادته بعيداً عن المجتمع الذى يعيش فيه[٤٧].

ب – المثل العليا فى العلم

لن يقاس تمدن شعب من الشعوب بمقياس يقتصر على ما يبذله من جهد للتوسع فى الصناعة والتجارة، بل يقاس تمدنه على الخصوص بما يحاول من جهد لنصرة البحث العلمى البرىء، ولإذاعة ما كان يسميه فلاسفة القرن الثامن عشر باسم الأنوار[٤٨]. أى عصر الأنوار والتنوير.

لا يظن أحد أن العلماء يبغون أن يفرضوا (المثل الأعلى) علينا مغتصبين لأنفسهم وظيفة المشرعين، بل أنهم لا يبالون بأن يزينوه لنا، ولا أن يخلعوا عليه ثوباً خلاباً، وأن منهم من يترسمه ويتأثره دون أن يراه. أما نحن (هذا قول بابيه) فمتى أخذنا فى تحليل العمل الذى قاموا به انكشف لنا المبدأ الذى أعانهم على إتمامه[٤٩].

ومن المعروف أن المثل الأعلى مشترك بين العلماء والفلاسفة والمؤمنين بالأديان، ولكن إذا تعمقنا النظر إلى الأشياء ظهر لنا فارق كبير فى الجوهر، صحيح أن أهل الإيمان والفلاسفة يوافقون بسكال، على أن كرامتنا كلها فى الفكر، وهم بهذا لا يبتعدون عن العلماء، ومن أجل هذا كانوا أسلافاً

للعلماء، مهدوا لهم الطريق. وإذا كان أولئك وهؤلاء لا يختلفون فى الاتفاق على أن [الصدارة لما هو روحى] فإن اتفاقهم يقف عند هذا الحد[٥٠].

وذلك لأن العلم يرى البحث شيئاً لامتناهياً، ويجعل عظمتنا فى هذا الفتح الذى لا يعرف حدوداً. أما الأديان والمذاهب الفلسفية[*] فلأنها تهتم بما هو مطلق، تحاول أن توقف الذهن عند مواضع معينة حاسمة لا يبرحها[٥١].

ولابد أن نذكر الصفحة العظيمة التى كتبها بسكال فقال "فليتأمل الإنسان الطبيعة بأسرها فى جلالها البالغ السمو والتمام) ذلك مطلع أملته روح عالم هى روح بسكال ولكن بعد ذلك قال "لابد من معارضة من يتعمقون العلوم أكثر مما ينبغى، أمثال ديكارت".

وهنا يتقاعس بسكال عن جهد يبدو له غير محدود ويعتصم بالحقائق التى يجيء بها الدين، فتلك حقائق أقل ما فيها أنها واقعة ومطلقة وحاسمة[٥٢].

ولكن الحقيقة أن مبادئ العلم هى مثل العلم المعرفة + الائتلاف + الحرية = بهجة المعرفة + بهجة الاتحاد + بهجة الانطلاق . ويمكن وضع مبادئ العلم الكبرى ومثله العليا فى وحدة واحدة تناظر (تمجيد الفكر – التماس الوحدة – احترام الحرية) [٥٣].

وسوف نعرض للمثل العليا فى العلم بشيء من التفصيل ..

١- الوفـــــاق

هو المثل الأعلى الذى ينطوى عليه النشاط العلمى ويعرف أيضاً بالائتلاف، فليس العلم ابتداعاً عقلياً شخصياً، وإنما قانون يؤلف بين العقول فى كل مكان. فقد حدث فى فرنسا وفى بلاد العالم الأخرى أن الأديان الكبرى قد تنازعت الوجدان الإنسانى، ولكن حدث مفارقة مثيرة للأسى، قد حملتها نفس



هذا الرسم بالخطوط الدقيقة ، صنعه رمبرانت ، وهو محفوظ في متحف الفن في فيلادلفيا ، ويمثل طبيباً في أمستردام (١٦٥١) يرمز في ملامحه إلى الفهم والحنان، وإلى أنه من الضروري للطبيب أن يفهم المشكلات الإنسانية في تعقداتها التي لا تُحَد . قابل بين النظرة المتأملة الهائمة في وجهه بنظرة الثقة في صورة ديكارت التي صنعها هالز .

رغبتها في جمع الكلمة على مناضلة بعضها بعضا ودفعت إرادة الاتحاد بالناس إلى المعركة[٥٤].

كما يوجد صدام فكرى مع السوفسطائية وسقراط وأرسطو وأفلاطون وقامت الرواقية معارضة للأبيقورية والدجماطيقية معارضة للارتيابية[*]، والحرية مناهضة للجبرية، والمذهب العقلى مناوئاً للمذهب البراجماتى. (هذا فى المجال الفلسفى) .

ومن الطرافة أن نجد العلم يبدو وسط هذه الانقسامات عاملاً فعالاً على جمع الكلمة والوفاق[٥٥].

إن غير العلم يدعو إلى الاتحاد، أما هو فقد أوجده فى العلماء كاثوليكيون، وبروتستانتيون، وإسرائيليون، ومنهم إنجليز وألمان وفرنسيون. ولكن ليس هنالك هندسة كاثوليكية أو بروتستانتية، وإسرائيلية، ولا علم طبيعى ألمانى أو إنجليزى أو فرنسى. والفكرة نفسها سخيفة.

وقد كانت الحدود الدينية والفلسفية والسياسية والاقتصادية تبدو على الدوام معرفة للناس، وإذا بحقيقة تظهر فتتجاوز تلك الحدود، لأنها لم تعد حقيقة شعب من الشعوب، ولا جنس من الأجناس، أنها نور يهدى كل إنسان يأتى إلى هذا العالم كما ورد فى كلمة الإنجيل الرابع[٥٦].

٢- التآلف

ومن المثل العليا فى العلم (التآلف) الذى يبدو فى احترام الإنسان لأخيه الإنسان. وهى روح البحث العلمى، لأن المرء يقدم لهم حقيقة تصبح ملكاً لهم، وتجعلهم أخوانا (متآلفة)[٥٧].

وعلى هذا فالاتفاق القائم على المصلحة لا يمكن أن يكون وضيعاً جزئياً، لأن الإنسان لا يكون عظيماً، إلا بالأشياء المنزهة عن المصلحة.

والاتفاق القائم على العاطفة أنبل، ولكن هزيل، لأن العاطفة عمياء. أما الاتحاد الذى منشؤه الرضى والإذعان لحقيقة أيدها البرهان فأساسه متين[٥٨].

مثال ذلك ← إن أينشتين حين تكلم فى (الكوليج دو فرانس) ولم يجد إلا فرنسيين بدا عليهم الجد والانتباه، ولم يعد أحد منهم يفكر منذ اللحظة التى بدأ الرجل فيها الكلام، أنه ينتمى إلى شعب هو (عدو) لفرنسا، لأن العلماء الذين اجتمعوا فى (الكوليج) لم يروا عدو غير الجهل والخطأ.

ومن المعروف أن أينشتين (عالم رياضى وطبيعى من أصل ألمانى ولد ١٨٧٩ واشتهر بنظريته فى النسبية (نسبية الزمان)[٥٩].

٣- احترام الحرية

ومن المثل العليا فى العلم – أيضاً – (احترام الحرية). وهذا الاحترام تنكره أديان كثيرة (كما يرى بابيه) فالمسيحية الناشئة وإن كانت قدمت إلى العالم جملة من المبادئ هى من أجمل ما يمكن أن يعبر عن بغض العنف، إلا أنها منذ نشأتها تشدد على من لا يؤمنون ومنذ أن سيطرت الكنيسة – فى قلب الامبراطورية الرومانية – فرض (قانون تيودوس) على جميع الوثنيين الممارسين لشعائرهم عقوبة السيف البتار[٦٠].

وفى العصور الوسطى كان الملاحدة يعاقبون بالموت، وكان غير المؤمنين موضع تشنيع. وفى القرن السادس عشر قامت المعارك بين البروتستانتين والكاثوليكيين. وفى القرن السابع عشر صدر مرسوم فى فرنسا ملكى يعاقب بالموت جميع المؤلفين الذين تنزع مؤلفاتهم إلى (إثارة الخواطر)[٦١].

٤- الانفتاح

ومن المثل العليا للعلم (الانفتاح) فالاعتراف بالجهل مع التصريح فإنه مؤقت فى مجال العلم، بل والعمل على القضاء عليه، لا يفيد الاقتصار على

حكمة جزئية هزيلة، إنه يفيد التصريح بأن الحكمة الصحيحة هى تلك التى تريد دائماً أن تزيد وأن تتفتح لها الآفاق، وليس فى هذا الكلام ما يحد من المثل الأعلى الإنسانى، بل فيه ما يفتح الأبواب كلها لجميع الآمال[٦٢].

وسوف نعرض مثال يؤكد لنا مذهب الكمال الأخلاقى فى العلم فالكمال الأخلاقى له صور شتى، بل ما من مذهب فى الأخلاق إلا هو يهدف إلى التعبير عن الكمال فى صورة من صوره، وإن لم يستخدم فى ذلك لفظ الكمال .. ولكن (التطوريين) قد انتهوا بتطبيق التطور على الأخلاق إلى ما سموه بمذهب الكمال Pefectionism وقد حاول بعض الأخلاقيين تطبيق الانتخاب الطبيعى على الأخلاق وقيمها العليا وتمثلوا الكمال الأخلاقى قائماً فى نهاية تطور الإنسان الطبيعى. وكان فى مقدمة هؤلاء سبنسر – ستيفن – هكسلى – نيتشه – الكسندر[٦٣].

إن النزوع إلى الكمال طبيعى فى نفوس البشر وبالتالى لم ينشأ المثل الأعلى عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع، كما ظن الطبيعيون من الأخلاقيين مجاراة لأهل العلوم الطبيعية والإنسانية، ممن يلحون فى الوقوف عند الواقع، واصطناع المناهج التجريبية فى دراسته. وقد ثبت علمياً أن هذا النزوع يلازم كل كائن حى[٦٤].

ولذلك نجد خصائص معينة للمثل الأعلى فى العلم. فقد قال بابيه أن المثل الأعلى فى العلم ليس متجهم بارد يضىء ولكن لا دفء فيه، فهؤلاء العلماء الذين يعكفون فى معاملهم باحثين عما يمكنهم من اغتصاب أسرار الطبيعة والمؤرخون الاجتماعيون الذين ينقطعون لدراسة النصوص محاولين أن يختلسوا منها أسرار الماضى الإنسانى هم من العمال السعداء الذين يساهمون فى عمل دينى، هو أبلغ ما حاول الإنسان، إنهم يساهمون فى أعمق المباهج (بهجة المعرفة) ويرى بابيه : أن المثل الأعلى لم يبلغ أبداً من النقاء

والكمال والقدرة على ملأ النفس ورفعها مثل ما بلغ فى الأخلاق الصامتة التى هى روح العلم(٦٥).

وعلى الرغم من ذلك (أى التحقق من وجود المثل الأعلى العلمى) إلا أن هناك الكثير من أنصار النزعة العلمية المتطرفة الذين توهموا أن مهمة علم الأخلاق : هى الاقتصار على وصف وقائع السلوك دون الامتداد إلى الحديث عن أى مثل أعلى. وفات هؤلاء أن الوجود البشرى بوصفه كائناً مريداً حراً، لا يستطيع أن يحيا حتى فى صميم مجتمعه دون أن يصدر حكماً على أخلاق مجتمعه، أو دون أن يعمد إلى تقييم معايير قومه، وليس الإنسان حراً فى أن تكون له مثل عليا أو لا تكون له على الإطلاق، بل هو حر فى أن يختار لنفسه هذا المثل أو ذاك(٦٦).

ويرى البعض أن أوجه التناقض وعدم الاتساق فى حركة المجتمعات فى أعقاب حربين عالميتين – نهضة الشرق – التغير العلمى والتكنولوجى – تصلب الأشكال السياسية للدولة، تكشف عن أنه من الصعب إقامة علاقة مستمرة بين (المثل) سواء اتسمت بالطابع الواقعى، أو اتخذت صورة يوتوبية، وبين تحقيق تلك المثل فى العالم المعاصر(٦٧).

ويقدم د. أنور عبدالملك علاجاً لذلك : بقوله أنه يمكن أن تتحقق التغيرات المرغوب فيها عن طريق الإرادة الذاتية الواعية لأولئك الذين حملوا لواءها أكثر من إمكانية تحقيقها نتيجة للممارسة العملية فى العالم الواقعى الراهن فى إطار توازن القوى العالمى المتعارف عليه(٦٨).

ولذلك فإذا قال معترض أن العلم والمثل الأعلى الذى هو روحه عاجزا عن إشعال جذوة الإيمان والحب والحماسة فى النفوس، فإننا سوف نعترض على ذلك، لأن العلم الذى يسوقنا إلى طلب الحق دون أن نقف عند حد لا يمت

بسبب حكمة هزيلة، وإنما هو من بين المبتدعات التى حققتها جهود الناس أكثرها ثراء وأعمقها تدنياً، أنه يبدل أحلامنا آمالاً ويحملها إلى اللامتناهى(٦٩).

ولكن هناك مفارقة يذكرها لنا د. فؤاد زكريا فى مسألة المثل الأعلى والعلم. فعندما سافر إلى أمريكا وجد أن المجتمع لا يقيم وزناً كبيراً لرجل العلم، بل أن (المثل الأعلى) عند الأمريكى العادى هو رجل الأعمال الناجح، وهذا هو النمط الذى يحتل القمة فى تقديرهم واحترامهم، أما العلماء والأساتذة فلا يلقون من الإنسان تقديراً كبيراً، بل ربما أحس الناس نحوهم بنوع من السخرية الخفية، التى تعبر عن نفسها فى صورة الفكاهات الشعبية أو بعض الأفلام والمسرحيات التى يظهر فيها (الأستاذ) أحياناً شخصية غير متزنة عاجزة عن التوافق والتكيف، تثير الضحك لا الاحترام(٧٠).

ويقول أن هذه الخبرة قد صدمته لأنه قارن بينها وبين ما يحدث فى مجتمعاتنا الشرقية. فوجد أن (العالم أو الأستاذ) يلقى بين عامة الناس فى بلادنا احتراماً غير عادى(٧١).

ويفسر لنا ذلك بقوله أن انعكاس إيثار القيم الاستهلاكية بالقياس إلى القيم المعنوية أدت إلى تقيمهم الإنسان بهذا الشكل إضافة إلى أن سيطرة القيم المادية أدى إلى نظرة تجريدية إلى الأمور يضيع معها الطابع الإنسانى وتتحول الأشياء والناس إلى أرقام وإحصاءات وجداول بيانية وتلك سمة تميز عصر الصناعة إلى حد بعيد(٧٢).

تعليق ← وإن كنا نتفق مع مفكرنا د. فؤاد زكريا فى مسألة الطابع الاستهلاكى والبرجماتى والإنتاجى شديد التعقيد فى أمريكا والذى أدى إلى غياب العنصر الإنسانى المتمثل فى الروح والأخلاق، إلا أن هذا الغياب ليس غياباً كلياً بل جزئياً لقد أعادت أمريكا – مع اختلافنا معها فى مواضع كثيرة – صياغة نفسها بما يتطلبه العصر الراهن من مواكبة بين المادة والروح إلى حد ما هذا إلى

جانب تغيير النظرة إلى العلم والعلماء وهذا ما نراه واضحاً من تقدم علمى ملحوظ فأصبح العلم هو القاعدة الأساسية فى البنية الأمريكية وقد حرصت على ذلك لأسباب كثيرة على قمتها السيطرة السياسية والهيمنة على الشعوب الأخرى من زوايا متعددة.

جـ - نتائج المثل العليا

من الواضح أن للإنسان الحق فى أن ينتظر من المثالية أن تؤثر فى مواقف الإنسان العملية إزاء موضوعات أو أشياء ضد العالم، وذلك لأن المثالية تبدى رأياً محدداً واضح المعالم فى (طريقة وجود) هذه الموضوعات وعلاقتها بنا[٧٣].

مثال ذلك ← عندما كان الناس يؤمنون بأن محاصيلهم هبة من إله الزرع أو الخصب، كانوا يركزون جهودهم فى الصلاة لذلك الإله، ويتركون زرعهم تحت رحمته. أما عندما أصبحوا يؤمنون بأن نشاطهم تحول من الصلاة لإله الزرع إلى رعاية الأرض وتعهد النبات تغيرت نظرتهم. وهكذا يؤدى تغيير طريقة التفكير النظرى فى الأشياء إلى تغير فى طريقة التعامل مع الأشياء.

ومثال ذلك أيضاً فلسفة باركلى المثالية، وهى من أكثر المحاولات تطرفاً لإنكار الوجود المستقل والمتميز للعالم الخارجى.

ومما يؤكد القول بأن المثالية موقف تفسير لا يغير شيئاً من محتوى المعرفة البشرية بالعالم الخارجى ظاهرة تهرب كثير من المثاليين من مذهبهم وحرصهم على إخفاء الوجه المثالى لذلك المذهب، والظهور بمظهر آخر مخالفاً للحقيقة[٧٤].

وهذا يعتبر جانب من جوانب نتائج المثالية وإن كان ينطوى على بعض السلبيات.

وهناك رأى آخر يؤكد على رفض المثالية ونتائجها[٧٥] ــ فالمثالية فى العلم تؤدى إلى طريق اللاأدرية الأعمى وتخضعه للدين، وفلسفة المادية الجدلية هى وحدها القادرة ــ كما ترى هذه النظرة ــ فى وقتنا هذا على أن تكفل التناول الصحيح للواقع، وتتيح السبل إلى تعميمات واسعة.

ويؤثر العلم بدوره على مجرى تطور المجتمع باعتبار أنه ينشأ عن متطلبات النشاط الإنتاجى للمجتمع .. ومع تقريب (العلم) أكثر إلى الإنتاج فى عملية بناء الأساس المادى والتقنى للشيوعية فإنه يصير قوة إنتاجية مباشرة للمجتمع[٧٦].

ولكن كثيراً ما نلمس (الجوانب الإيجابية) فى التطبيق المثالى على العلم، فإذا التحمت مبادئ العلم به التحاماً شديداً فمن حقنا أن نلاحظ أن أخلاقاً جديدة قد أخذت تنطبع فى الوقائع وفى النفوس، صحيح أن أخلاق العلم مازالت فى بداية أمرها، وأنها تصطدم بقوى عتيقة تنكرها تارة وتحرقها تارة أخرى[٧٧].

لنتخيل ما سيأتى به المستقبل يوم نرى تلك الأخلاق قد حملها تقدم الروح العلمى فانبسط سلطانها، ولنتخيل أن العلم قد استبد بالروح التى وهبته الحياة، فإننا نرى مكتشفات الفكر تصبح على أيدى الناس أدوات للهلاك وآلات للطغيان والبؤس المادى والأخلاقى[٧٨].

ومن بين نتائج[*] مثالية العلم (تمجيد الفكر) ولذلك فإن أصحاب التطبيقات العلمية لن يستخدموا الوقائع المقررة، ولا القوانين الممحصة إلا للعمل على ذلك التمجيد وسيتوخون مهمة تحرير الإنسانية من العبوديات الاقتصادية، ولن يضعوا الذهن لحظة واحدة فى خدمة الآلة إلا لكى يضعوا الآلة فى خدمة الذهن[٧٩].

ومن بين النتائج أيضاً (التآلف) بما أن أخلاق العلم طلب للاتجاد فإن أصحاب التطبيقات العلمية لن يقبلوا أن توجه نتائج البحث البرىء ناحية الحقد والموت ويأبون أن يكونوا عمالاً فى خدمة الحرب، بل سوف يهتمون بالوفاق بين الأذهان فى عالم عاقل يصالح بين الإرادات والقلوب(٨٠).

بالإضافة إلى (احترام الحرية) فإن أصحاب التطبيقات العلمية لن يضعوا أنفسهم – أبداً – فى خدمة الاستبداد فى أية صورة ظهر، سواء كان استبداد القوة أو المال أو استبداد المذهب أو الافتراء على حقوق العقول، وسيكون قانونهم فى جميع التطبيقات التى تستطيع اختراعاتهم أن تخدمها، وأن يحترموا استقلال الفكر وأن يناصروه، فلا يمكن للقوة أن تطاول الفكر(٨١).

وفى النهاية ← يمكن القول أنه من المفارقات أن عصر هنرى بوانكاريه وأينشتين وبران وبلانك ولانجفان ودوبروى هو العصر الذى عرى البلاد الغربية. وقد دنسها أول الأمر حرب هى أشد الحروب شناعة إلى جانب سيطرة رأس المال.

ولكن إذا تم تحقيق (المثل الأعلى فى العلم) لرفع كل هذا البلاء الأخلاقى، ولاستطاع أن يرد المال إلى مكانه، وأن يضع الذهن فى منزلته، وأن يطالب بالتحرر العقلى، وأن يؤلف بين الناس فى الحرب وبالعقل(٨٢).

هوامش الفصل السابع

[(1)] صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق – ص ص٢٠٩، ٢١٠.

[(2)] روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٤٢٩.

[(3)] المصدر السابق : ص ص٤٢٩ : ٤٣١.

[(4)] غارودى ، روجيه : النظرية المادية فى المعرفة – مصدر سابق ص٥.

[(5)] المصدر السابق : ص ص ٥ : ٣٦.

[(6)] باشلار، غاستون : الفكر العلمى الجديد – مصدر سابق – ص٦٣.

[(7)] صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق ص٦٢٦.

[(8)] المصدر السابق : ص ص٦٢٦، ٦٢٧.

[(9)] المصدر السابق : جـ٢ – ص ٣٣٦ .

[(10)] المصدر السابق : ص ص٣٣٧ : ٣٤٠.

[(11)] زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص١٢١، ١٢٢.

[(12)] المصدر السابق : ص١٢٢ .

[(13)] زكريا، فؤاد : الإنسان فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص١٧٠.

[(14)] المصدر السابق : نفس الصفحة .

[(15)] زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة - مصدر سابق – ص ص١٢٢، ١٢٣.

[(16)] زكريا ، فؤاد : الإنسان فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص ص١٧١ : ١٧٤.

(*) على اعتبار أن الأديان تمثل الجانب الروحانى فى الإنسان عكس الجانب المادى (العلمى).

[(17)] بايبه ، ألبير : دفاع عن العلم مصدر سابق – ص ص١٢٩، ١٣٠.

(١٨) المصدر السابق : ص ص ١٣٠ : ١٣٤.

(١٩) إبراهيم ، زكريا : مشكلة الإنسان – مصدر سابق – ص ص١٥٥، ١٥٦.

(٢٠) المصدر السابق : ص١٥٦.

(٢١) غارودى، روجيه : النظرية المادية فى المعرفة – مصدر سابق – ص٤٤٥.

(٢٢) المصدر السابق : ص٤٥٥.

انظر أيضاً : زكريا، فؤاد : الإنسان فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص١٧٦.

(٢٣) المصدر السابق : ص ص١٧٦ – ١٧٨.

(*) هذه النظرة مخالفة للنظرة السابقة التى ترى أن المادية مسلمة أساسية وليس فرضاً جدلياً، هى واقع محتوم وليس موضوعاً للنقاش.

(٢٤) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق –ص ١٣٧.

(٢٥) الديدى، عبدالفتاح : الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة – مصدر سابق – ص١٠٢.

(٢٦) المصدر السابق : ص١٠٢.

(٢٧) الطويل، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – مصدر سابق – ص ص١٣٦ : ١٤١.

(٢٨)أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية – مصدر سابق – ص ص١٠٥ : ١٣١.

(٢٩) المصدر السابق : ص١٢٩ : ١٣١ .

(٣٠) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق –ص ص٧٨.

(٣١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٣٢) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٣٣)الطويل ، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – مصدر سابق : ص ١٢١.

(٣٤) المصدر السابق : ص ص١٢١ : ١٣٣.

(٣٥) ريشنباخ ، هانز : نشأة الفلسفة العلمية – مصدر سابق – ص ص٢٩ : ٣٥.

(٣٦) زكريا ، فؤاد : اسبينوزا – مصدر سابق - ص١٥٢.

(٣٧) زكريا، فؤاد : خطاب إلى العقل العربى – مصدر سابق – ص ص١٣٥ – ١٣٦.

(٣٨) المصدر السابق : ص١٣٦.

(٣٩) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص٤٩.

(٤٠) زكريا، فؤاد : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان – مصدر سابق – ص ص١٢٧ : ١٣٦.

(٤١) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – مصدر سابق – ص ص١٤١، ١٤٢.

(٤٢) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٤٥٧.

(٤٣) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٤٤) اشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص١١٢.

(٤٥) بابيه ، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٥٦.

(٤٦) المصدر السابق : ص ص٧٤ : ٧٥.

(٤٧) الطويل ، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – مصدر سابق – ص ص٣٦٠، ٣٦٢.

(٤٨) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٧٩.

(٤٩) المصدر السابق : ص٦٧ .

(٥٠) المصدر السابق : ص٧٢.

(*) تعليق ← نختلف مع هذا القول لأنه يدل على فهم مغلوط للفكر الفلسفى، فالفلسفة لا تنتهى لأن انتهائها يعنى انتهاء الفكر – انتهاء الإنسان المفكر، ولا يمكن أن تجف، لأن وعاءها دائماً لا ينضب مشحون دائماً بالأفكار الجديدة، فلكل عصر أفكاره، فليس هناك حدود للفكر، كما أنه ليس هناك حدود للعلم، فإذا كان العلم معرفة ترتبط بالفكر، والتفكير فلسفة فلا شك أن كليهما لا متناهيان.

(٥١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٥٢) المصدر السابق : ص ص٧٢ : ٧٤.

(٥٣) المصدر السابق : ص ص١١٤، ١٠٩.

(٥٤) المصدر السابق : ص ص٨٢ : ٨٤.

(*) الدجماطيقية والارتيابية مذهبان فى الحياة وفى الفلسفة أيضاً إحداهما يؤكد على اليقين والآخر على الشك (تأكيدى – شكى).

(٥٥) المصدر السابق : ص ص٨٥، ٨٦.

(٥٦) المصدر السابق – ص ص٨٧، ٨٨.

(٥٧) المصدر السابق : ص٨٨.

(٥٨) المصدر السابق : ص ص٨٩، ٩٠.

(٥٩) المصدر السابق : ص٩٠.

(٦٠) المصدر السابق : ص٩١.

(٦١) المصدر السابق : ص ص٩١، ٩٢.

(٦٢) المصدر السابق : ص١٤١.

(٦٣) الطويل ، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – مصدر سابق – ص ص٢٠٣ : ٢٠٦.

(٦٤) المصدر السابق : ص٣٥٧.

(٦٥) بابيه ، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص ص١٢٧ ، ١٢٨ .

(٦٦) إبراهيم، زكريا : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص٣٠٣.

(٦٧) عبدالملك ، أنور : تغيير العالم : مصدر سابق – ص١٢٨.

(٦٨) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٦٩) بابيه ، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص١٥٢.

(٧٠) زكريا، فؤاد : خطاب إلى العقل العربى – مصدر سابق – ص١٣١.

(٧١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٧٢) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(73) زكريا ، فؤاد : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان – مصدر سابق – ص117.

(74) المصدر السابق : ص ص117 : 124 .

(75) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص300.

(76) المصدر السباق : نفس الصفحة .

(77) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص 110.

(78) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(*) من الملاحظ هنا أن مبادئ العلم ومثل العلم هى نتائج للعلم فى نفس الوقت فالنتائج هنا صحيحة لأنها مستنبطة من مقدمات أيضاً صحيحة.

(79) المصدر السابق : ص ص110، 111.

(80) المصدر السابق : ص111.

(81) المصدر السابق : ص ص111 ، 112.

(82) المصدر السابق : ص ص149 ، 150 .

الفصـــل الثامن

بانوراما الفكر النفعي والوضعي في علاقتهما بالأخلاق

من دواعى عرض موضوع العلاقة بين الفكر النفعى والوضعى والقيم (الأخلاقية) هو – من وجهة نظرنا – العلاقة شديدة التلاحم بين هذين الفكرين والأخلاق. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رؤيتهما للعلم وأخلاقه، لا شك أنها نابعة من النظرة إلى الحياة من منظور نفعى أو منظور وضعى.

وكثيراً ما نجد صدى لهذه الأسياء فى النظرة إلى العلم. فهل هناك أخلاق للعلم يجب أن تراعى عند البراجماتيين أو الوضعيين؟

هذا هو السؤال الذى سوف نجيب عليه فى عرضنا لهذين الفكرين. فقد طغى الفكر النفعى والوضعى على العالم كله، بحيث نلمس آثاره جلية كل الجلاء فى آثار العلم وتقنياته، وفى اهتمامه بالإنسان (كقيمة أخلاقية) أو عدم الاهتمام به، وهل القيم العلمية فوق القيم الإنسانية، حيث تغرق الروح إلى الأبد ويغيب الكيان الإنسانى ليبقى عنصر المادة طافياً (وحده) فوق سطح الحياة.

١- الفكر النفعى وعلاقته بالأخلاق

مع اقتراب القرن السابق من نهايته شبت أمريكا أخيراً عن الطوق فلسفياً فى أشخاص بيرس – وليم جيمس – جون ديوى. فأكد دعاة مذهب البراجماتية الجديدة باقتناع أن وظيفة الفكر بأسرها إنما هى إيجاد عادات سلوكية، ورأى بيرس أن الفكرة لا يمكن تحديدها، إلا بملاحظة العادات السلوكية التى تؤدى إليها "إن معنى الشىء ليس إلا ما ينطوى عليه من عادات"[1].

وتنطلق المواقف البراجماتية من تصور قيمى خاص، هو إيثار العمل على النظر، وهذا يحد بطبعه من أفق المذهب، كما يلزم بقيود. وأول هذه القيود أو الحدود هو الوقوف بالقيمة لدرجة عدها مجرد وسيلة مقياسها هو إحراز نتيجة ناجحة تعود على صاحبها بالنفع. فليس ثمة غايات مطلقة قائمة هناك فى

نفس الوقت الذى ننكر فيه أن تختزل القيم إلى مجرد وسيلة، لأن هذا الزعم أو ذاك إنما يغض من شأن القيمة بوصفها فاعلية إنسانية مركبة تضم الغاية والوسيلة(٢).

فليس فى مقدور البراجماتية ـ كما يرى د. صلاح قنصوه ـ أن تقدم لنا فهماً يستوعب القيم جميعاً لأنها هى نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو إيثار العمل على النظر. أنها بدأت بموقف مبيت سابق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقراء(٣).

أما فى النصف الثانى من القرن الماضى كانت إنجلترا تغلى بالتفكير العلمى التجريبى، وإن كانت قد عرفت اتجاه الحدسيين والعقليين فى الوقت الذى نشر فيه مل ١٨٧٣ رسالته عن مذهب المنفعة العامة ١٨٦١، وبشر فيه بالنفعية التجريبية، ثم طلع دارون على العالم بنظريته فى التطور، وكتابة أصل الأنواع، ثم اعتنق سبنسر نظرية التطور ١٩٠٣، وأخذ فى تطبيقها على مختلف مجالات المعرفة البشرية، وفى مقدمتها الأخلاق(٤).

وقد بشر بالنفعية التطورية (العلمية) فى كتابه (مجال علم الأخلاق) Principles of ethics وإن كان قد عالج الأخلاق قبل ذلك فى كتابه Social Statics الذى صدر ١٨٥١ أى قبل ظهور كتاب دارون فى أصل الأنواع بثمانية أعوام. وفى ضوء هذا الاتجاه العلمى بشر بالنفعية التطورية السير (ليسلى ستيفن Stephen ١٩٠٤) فى كتابه عن الأخلاق Science of ethics الذى صدر عام ١٨٨٢، فى نفس عام وفاة دارون(٥).

ومن المعروف غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين. فقد قدر للتجريبية الإنجليزية أن تنهض فى القرن التاسع عشر على يد بنتام وجيمس وجون ستيورات مل وليسلى ستيفن وهربرت سبنسر وغيرهم من أعلام المذهب النفعى والتطورى.

وقد تمكنت هذه التجريبية من أن تنتقم لنفسها بحملة شنها جون ستيورات مل بعد قرن من الزمن (١٨٦٥) على أمام الفلسفة الاسكتلندية فى عصره (وليم هاملتون)، أخص ما يميز هذه التجريبية شعبيتها، واتصالها بمختلف مجالات الحياة العملية وفى مقدمتها الأخلاق[٦].

"وهنا يجب أن نفرق بين التجريبية التقليدية Classical or traditional Empiricism على فلسفة الإنجليز فى القرن السابع عشر والثامن عشر، والتجريبية العلمية التى فشت فى القرن العشرين، وكان من فروعها الوضعية المنطقية Logical Positivism"[٧].

وفى المسألة الخلقية نجد أن الأخلاق مذاهب النفعين تتوقف على نتائج الأفعال الإنسانية، وما تتضمنه من لذة أو ألم، من منفعة أو ضرر. فكانت اللذة بهذا هى الخير الأقصى الذى تنتهى عنده رغبات الإنسان (وهذا مبدأ أساسى فى النفعية)[٨].

فى حين يقوم المذهب الحدسى بمعناه الضيق – على الحدس باعتباره نوعاً من الإدراك الفطرى الذى يتأثر بالوجدان والغريزة، ولا يسمو إلى مرتبة العقل والتجريد الذى نلحظه فى التفكير النظرى. وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشريتها تقوم فى باطن الأفعال ولا تتوقف على الغايات، فالتعاطف الوجدانى (خير) لأن فى طبيعته – التى لا تستقيم بغير التضحية – ما يحتم اعتباره خيراً[٩].

ولهذا نجد أن ماركس كان مخلصاً للعمل منه للمعرفة فكان براجماتياً كبيراً يعطى الأولوية للعمل على المعرفة مما جعل المذهب الماركسى منحرفاً منذ البداية نحو السلطة السياسية والبراجماتية فى ميدان المعرفة لابد أن تؤدى إلى الميكانيكية فى ميدان الأخلاق، لأننا مادمنا نغلق أعيننا على الحقائق من

أجل النتائج المفيدة فلابد أن نغلق عيوننا أو نصمم آذاننا أيضاً عن البشر بصفتهم بعض الحقائق[١٠].

ولكن بنتام حاول إزالة هذا التعارض بين الفرد والمجموع .. فقد سلب بنتام علم الأخلاق طابعه المعيارى الحقيقى يوم ألغى كلمة (ينبغى) من مفردات الأخلاق، ثم أقام مذهبه الأخلاقى فى مطالبة الإنسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب (اللذة السيكولوجى) ← الذى يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعته لذته فى كل تصرف يأتيه[١١].

ولكن عن طريق الاستدلال العقلى توصل بنتام إلى نتيجة فسر بها الغيرية، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع فى غير أثره، وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية. وبهذا الشمول أدخل بنتام الغيرية فى تعريف الأنانية. إن فكرة الشمول (السعة) فى حساب بنتام متأثرة بفكرة المشاركة الوجدانية Sympathy عند آدم سميث، وإن القول بانتشار المنافع من طبيعة القول بانتشار الوجدانات[١٢].

ولكن فى نفس الوقت يصرح بنتام بأنه ينكر كلمة (ينبغى) باعتبارها ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية، ذلك أن فلسفة الأخلاق وظيفتها وضع قواعد لهداية أفعالنا، وإحراز أعظم إشباع ممكن لدوافعنا الفطرية[١٣].

ومع هذا لا يمكن اعتبار مذهب المنفعة عند بنتام ومذهب الذهد فى الأخلاق مرتبطان، بل بينهما تبايناً ملحوظاً، كما يقول تلميذ بنتام (ديمونت)، فإن الذهده والنساك تفزعهم اللذات ويكثر فى نفوسهم الروع، لأنهم يعتبرون كل إشباع لرغبات الحس إجرامياً كريهاً، ويقيمون الأخلاقية على الحرمان، والفضيلة على إنكار الذات[١٤].

وبعبارة أخرى تقوم الأخلاق على عكس ما يحقق (المنفعة) أو يجلب (اللذة)، ومن ثم فهم يضيقون بكل ما يؤدى إلى منفعته أو يزيد من سعادته. أما بنتام فلم يقنع بالدعوة للذة غاية قصوى للحياة الإنسانية، وإنما طالب بإشباع الرغبات وإرضائها لا العمل على تقليلها تمكيناً للسعادة كما ذهب أبيقور الذى من قبل[١٥].

ويقول بنتام أن أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسعادة اللذة والألم وهيمنتها على سلوكه هو تأثره بالعبارات الخلقية التى اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة[١٦].

وذلك عكس ما جاء به سقراط (قديماً) الذى تحدث عن صوت باطن مستمر (جنى) بوصفه السلطة الأخلاقية العليا فى الإنسان، لأن هذا مذكور فى التهم الموجهة إليه. ولهذا فإن النزعة العقلية النفعية عنده يكملها لون من التصوف[١٧].

أما مل فيصرح بأن تضحية الفرد بذاته تضحية مطلقة من أجل سعادة الآخرين، لا تكون إلا فى عالم غارق فى الاضطراب، وطالما كان عالمنا على هذا الحال من النقص، فإن مل يقرر بأن الاستعداد لإتيان مثل هذه التضحية هو أسمى فضيلة يمكن أن يزاولها الإنسان[١٨].

وقد شن علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق حملة كبيرة على تهافت حجة مل السابقة، التى انتقل فيها من مذهب اللذة السيكولوجى إلى مذهب اللذة الأخلاقى، من غير أن يفرق بين المرغوب فيه فعلاً، وما ينبغى أن يرغب فيه الإنسان. هذه الحجة التى عبر عنها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ووحد بين طلب الإنسان لسعادته والتماسه سعادة الآخرين[١٩].

كذلك رفض مور رأى مل البراجماتى فى الخير فيقول : إن مل يستخدم الحد التالى ما هو موضوع رغبة The desirable من حيث هو مرادف للحد ما هو خير The good لكى يعنى به ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه، ويستخدم الحد التالى ما هو مرغوب فيه The desired لكى يعنى به ما هو مرغوب فيه بالفعل، والواقع أن الهدف الأساسى عند مل هو محاولة مساعدتنا فى الكشف عما ينبغى أن تفعله، إلا أنه بمحاولته وتحديد وتعريف كلمة (ينبغى) Ought قد خرج خروجاً كاملاً من كل ما يؤدى إلى تحقيق ذلك الغرض، إذ نجده قد انصرف إلى أخبارنا عما نفعله بالفعل، وبذلك تكون أول حجة يذهب إليها مل هى: أن الخير – لأنه يعنى ما هو مرغوب فيه – فإن ما هو مرغوب فيه يكون خيراً، لكنه بهذا المعنى يكون قد توصل إلى نتيجة أخلاقية بإنكاره إمكان التوصل إلى أى نتيجة أخلاقية[٢٠].

وهناك رأى أخر فى مل يقول به د. توفيق الطويل. فقد كان خصوم النفعية يقولون أنها مذهب إلحادى، لا يدين بوجود الله. ولكن مل قد رد روح الأخلاق النفعية إلى المسيح. وقال أننا إذا كنا نعتقد بحق أن الله يريد حقاً، وفوق كل شيء، أن يحقق السعادة للناس، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خلقهم. لكانت النفعية التى يدعو لها مل نظرية إلهية[٢١].

يقول ماكينزى ١٩٣٥ J.S. Mackenzie فى كتابه (المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية) وقد أعيد نشره تحت عنوان المجمل فى الفلسفة الاجتماعية Outhine of Social Philosophy أنه ثمة ما يمكن أن يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد موت سد جويك ١٩٠٠، إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً، فقد توقف نفوذها فى التفكير الأخلاقى، وإن كانت لا تزال الاتجاه السائد عند مفكرى الاقتصاد.

كما صور هذا الموقف أحسن تصوير (جون بلا مناتز) الذى يقول أن النفعية التى كانت فى القرن الماضى أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة قد تحطمت حتى لم يعد جزء منها سليماً.

ومما يزيد من هذا الموقف أنها لم تجد وارثاً يتلقى تراثها ويخلفها فى سيادتها على التفكير الأخلاقى والسياسى، ليس فى إنجلترا اليوم مذهب يتمتع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة فى الدوائر العقلية(٢٢).

ومما أدى إلى انهيار النفعية أيضاً المدرسة الثانية التى دعت للنفعية العقلية عند روبرتسون J.M. Robertson الذى أبان عن مذهبه فى كتابه (تاريخ مجمل للأخلاق) حيث يرى أن الأجرام قد تولد نتيجة ظروف باثولوجية، أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضغط الأحوال التى تكتنف المحرم. ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة، وانهدمت المسئولية فى مذهبه(٢٣).

ويرى أشفيتسر أن بعض الناس يعمل على نشر الفكرة القائلة بأن أعمال الجماعة ينبغى ألا تقاس بمعايير الأخلاق، بل بمعايير الفائدة العملية، لكنهم بهذا يؤذون أنفسهم.

فإذا وجدنا اليوم القليل من الناس ظلت مشاعرهم الإنسانية والأخلاقية سليمة، فالعلة الأساسية فى هذا هى أن الأغلبية ضحت بأخلاقها الشخصية على مذبح بلادهم بدلاً من الوقوف موقف المخالفة من الجمهور والعمل كقوة تدفع الأخير فى طريق الكمال(٢٤).

٢- الفكر الوضعى وعلاقته بالأخلاق

من المعروف أن هناك جدلاً ثار حول الأخلاق باعتبارها علماً، فهناك علم للأخلاق، أو هو ذلك الفرع من علم الاجتماع الذى أصبح يسمى منذ عهد

ليفى بريل بعلم العادات الاجتماعية، أو علم الاجتماع الأخلاقى. ذلك هو العلم الذى يبحث فى الأفكار الأخلاقية وقواعد السلوك الأخلاقى فى المجتمعات البشرية[٢٥].

ومن أبرز رواد المدرسة الاجتماعية دوركايم ١٩١٧ وليفى بريل Levy Brull ١٩٣٩. وقد أعلن دوركايم موقفه صريحاً فى مقاله عن أحكام القيم وأحكام الواقع فى مجلة (الميتافيزيقا والأخلاق) ١٩١١. ويعرض دوركايم موقفه من القيم، بعد أن يبرز طبيعتها الإشكالية، فالقيم فى نظره : تفترض تقديراً يصدر عن فرد له حساسية خاصة. فماله قيمة هو خير، وما هو خير هو ما يرغب فيه Desired. وكل ما يرغب فيه هو حالة سيكولوجية[٢٦].

أما ليفى بريل فيوجه عنايته للقيم الخلقية وحدها مفضلاً القول فى النزاع التقليدى بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون منكراً على الأخلاق أن تنظر فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى، وعليها إن شاءت أن تكون علماً، أن تنصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية كما هو الحال فى كل علم[٢٧].

ففى القرن التاسع عشر أصبح العلم الفيزيقى (الطبيعى) بدقة قوانينه مناط الثقة، بسبب ما حققه للمجتمع الإنسانى من خدمات، فانصرف كثيرون من مفكريه عن التفكير العقلى الميتافيزيقى، ونزعوا إلى اصطناع المناهج العلمية التجريبية فى دراسة العلوم الإنسانية، وفى مقدمتها الأخلاق[٢٨]. ومن هؤلاء كونت ودوركايم.

ولكن رغبة الطبيعيين عامة فى اصطناع المنهج التجريبى فى الدراسات الإنسانية – ومنها الأخلاق – أثار معارضة بين اللاطبيعيين، الذين يرون أن دون ذلك عوائق أهمها : أن الظواهر الإنسانية تختلف فى طبيعتها عن الظواهر الطبيعية الميتة الجامدة، التى يدرسها العلم الطبيعى، فحرية الإرادة

البشرية تتدخل فى سير الأولى، وتجعل من العسير إخضاعها لقانون علمى ثابت، إلى جانب أن التجربة، وهى الطريقة الوحيدة لكشف قوانين الطبيعة مجالها فى الدراسات الإنسانية ضيق جداً[٢٩].

ولكن المدرسة الاجتماعية من كونت إلى ليفى بريل قامت ببحث القضايا الاجتماعية، ومن بينها الأخلاق بحثاً علمياً كما هى قائمة بالفعل، ثم تقيم عليها بعد ذلك ما ينبغى أن يكون لأن ما يجب أن يكون لن يتم ويتحقق إلا إذا بنى على فهم ما هو كائن[٣٠].

وإذا تحدثنا عن موقف الأخلاق – عندهم – بين الفرد والمجتمع، نجد فلاسفة وضعيون اعتبروا الظواهر الخلقية مجرد وقائع اجتماعية تقبل الوصف والتحليل، وذهبوا إلى أن لكل شعب من الشعوب أخلاقه الخاصة التى عملت على تحديدها ظروف اجتماعية متعددة. والواقع أن العادات والتقاليد والأعراف والآداب العامة ومعايير الخير والشر وأخلاق الطبقات المختلفة تمثل (ظواهر وضعية) تقبل الملاحظة والقياس[٣١].

ومعنى هذا أن الأخلاق لا تمثل مجموعة من الأفكار النظرية التى يضعها الفيلسوف الواحد على النحو الذى يروق له، وكأنما هو يشرع للإنسانية قاطبة فى كل زمان ومكان، بل هى عبارة عن دراسة وضعية لتلك القوى الخارجية التى تعمل عملها فى سلوك الناس فى بيئة معينة وعصر معين[٣٢]. كما يرى د. زكريا إبراهيم.

حتى إذا لم نسلم مع زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية بأنه (لا أخلاق بدون مجتمع)، فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن الظاهرة الخلقية هى بالضرورة نقطة تلاقى (الشعور بالذات) مع (الشعور بالآخرين). والحق إن من شأن كل خبرة يستشعر فيها المرء ذاتها أن توسع من مدى فهمه للآخرين، كما أن من شأن كل مشاركة يقوم بها المرء فى حياة

الأخرين أن توسع من مدى فهمه لنفسه وأن تزيد من شدة خبرته الشخصية الذاتية[٣٣]. كما يرى د. زكريا إبراهيم.

ويقول دوركايم فى ذلك. أن السلطة الأخلاقية فى المجتمع تأتى من دوره كمشرع أخلاقى، بل العكس تماماً فهو مؤهل للعب هذا الدور كمشرع لأنه مغمور بنظرنا بسلطة أخلاقية. فكلمة سلطة أخلاقية تتعارض مع كلمة سلطة مادية وتفوق فيزيائى. فالسلطة الأخلاقية هى حقيقة نفسية ووعى أعلى وأغنى من وعينا الذى نحسه خاضع لذلك الوعى. فالمؤمن ينحنى أمام الله لأنه يعتقد أنه يستمد وجوده منه وخصوصاً عقله وروحه، ولدينا الأسباب نفسها لنحس بالشعور نفسه أمام الجماعة[٣٤].

ومن المعروف – كما قلنا – أن التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الحسيين، الذين يتوخون اصطناع المنهج العلمى فى دراساتهم معتمدون على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية، فكانوا مقتصرين فى دراساتهم على الوقائع الجزئية المحسوسة ابتغاء التوصل إلى قوانين نفسرها للاستفادة منها، متأثرين فى ذلك بالعلم الفيزيقى (الطبيعى) ومناهجه.

ففى مجال الأخلاق تتحكم فى أخلاقية الأفعال الإنسانية مبدأ المنفعة، ومع توحيد مدلولها باللذة والسعادة، فتصبح المنفعة غاية الأفعال الإنسانية، ومعيار الأحكام الأخلاقية[٣٥].

المجتمع – الطبقات – أزمة الضمير

كشف (جورج دافى) عن سمة مزدوجة فى شخصية دوركايم فى مرحلة شبابه أنها القلق العلمى وموهبة تلقين الأخلاق. قال دافى "سيصبح دوركايم أستاذا وعالماً ورسولاً طالما يبدو له أنه من الضرورى رفع مستوى الرأى العام بعد الهزيمة. أن الأخلاق بحاجة إلى نبى سيكون مسموعاً من كل واحد أياً كان إقراره ورأيه"[٣٦].

إن أزمة الضمير القوس المتأتية من جراء هزيمة ١٨٧٠ وأن الشعور المشوش بخيانة الطبقات الحاكمة التقليدية، وانحلال القيم المقبولة، كل ذلك قد امتزج فى ذلك العصر مع نوع من "أزمة الضمائر" المتأثرة بعنف القمع الوحشى المنصب على كاهل الطبقة العمالية بعد كومونه باريس ولم تكن تلك الطبقات الخطرة قد انصهرت فى المجتمع الصناعى بعد، بل كانت مهلكة ومكرسة للشقاء. ولم ينتهى هذا إلا مع الاقتراع على قانون العفو العام ١٨٧٩[٣٧].

هذا هو حال الوضعيون الاجتماعيين فى شأن الأخلاق (السؤال) لأن ما هو موقف الوضعيين المناطقة من الأخلاق؟

نجد أن فلاسفة الوضعية المنطقية[٣٨] من أمثال كارناب Carnap وآير Ayer – جاءوا لا لينكروا الطابع المطلق للأحكام الأخلاقية، بل ليقرروا أنه ليس ثمة (قضايا أخلاقية) أصلاً ويقول كارناب : أن الفلسفة الأخلاقية التقليدية لا تنطوى على أى بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر، أى فيما يصح عمله وما يجوز عمله.

ولو نظرنا إلى العبارات الأخلاقية على أنها قضايا، فإننا نكون إزاء (قضايا زائفة) لا نعبر عن أى شىء قابل للتحقق تجريبياً. وهنا نجد فلاسفة الوضعية المنطقية يرفضون الأحكام الأخلاقية رفضاً باتاً، لأنهم يرون من جهة أنها لا تنطوى على ألفاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها عن طريق الحواس فى نطاق التجربة المباشرة، ومن جهة أخرى يلاحظون أنها تستخدم (مفاهيم) غامضة لا تقبل التحليل[٣٩].

وفى الرد على حجج فلاسفة الوضعية المنطقية نقول ← هل من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل من الأفعال إنه صائب فإننى لا أعنى بذلك سوى أننى أحب هذا الفعل. وقد لاحظ مينونج – أنه لابد من التمييز بين أمرين :

الحالة الذهنية لذلك الذى يصدر الحكم، والموضوع الذى تنصب عليه تلك الحالة الذهنية[٤٠].

ولو أننا أنكرنا على أمثال هذه الأحكام الأخلاقية العامة كل شرعية Validity لكان فى هذا الإنكار افتيات تام على المقدرة العقلية لدى الإنسان، وكأن البشر عاجزون تماماً عن إصدار أية أحكام أخلاقية معقولة[٤١].

ومما هو جدير بالذكر الرأى الذى جاء به اتباع الماركسية الذين شاركوا الوضعيين والاجتماعيين فى الاستخفاف بإرادة الأفراد، ولكنهم خالفوهم فقالوا برد القيم إلى الأحوال الاقتصادية دون غيرها من مقومات الحياة الاجتماعية[٤٢].

ترى نظريتهم ← أن التاريخ يتحكم فى مسيرته قوانين موضوعية لا تخضع لإرادة الأفراد أو الجماعات، وهذه هى حتمية التاريخ عندهم، ومن اصطناع منهج الديالكتيك فى دراسة التاريخ توصلوا إلى الكشف عن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الملكية، ففسروا التاريخ بإرجاع كل أحداثه إلى العامل الاقتصادى، وإن اعترف فردريك إنجلز Fr.Engles ١٨٩٥ بنوع من التأثير المتبادل بين القوى المادية والقوى الفكرية، لكنه صرح بأن العامل الحاسم فى سير التاريخ هو العامل المادى الاقتصادى. أما العوامل الروحية من فكر وأدب.. فلا تعدو أن تكون نتيجة سلبية له. إن طريقة الإنتاج كما يقول كارل ماركس ١٨٨٣ هى التى تحدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية وليس العكس. وهذه هى المادية التاريخية Historical Materialism وقد كشف الماركسيون عن التناقض بين طبقات المجتمع الواحد. وانتهوا إلى القول بالصراع بين الطبقات Class struggle[٤٣].

فقد جاء فى بيان الحزب الشيوعى Manifesto of the Communist Party الذى أعلنه ماركس ورفيقه أنجلز ١٨٤٨ أن تاريخ أى مجتمع حتى يومنا الحاضر، ليس إلا تاريخ الصراع بين الطبقات[٤٤].

هوامش الفصل الثامن

(١) ايكن، هنرى : عصر الأيديولوجية - مصدر سابق - ص٣٢٣.

(٢) قنصوة ، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر - مصدر سابق - ص١٩٣.

أنظر أيضاً : إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم - مصدر سابق - ص ص٢٣ : ٢٦.

(٣) قنصوة، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر - مصدر سابق - ص ص ١٩٣، ١٩٤.

وأيضاً : إسماعيل ، نازلى : فلسفة القيم - مصدر سابق - ص ص ١٦٠، ١٦١.

(٤) الطويل ، توفيق : مذهب المنفعة العامة - مصدر سابق - ص ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٥) المصدر السابق : ص ٢٠٧.

(٦) الطويل ، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها - مصدر سابق - ص ص٢٨٥ : ٣٠١.

(٧) المصدر السابق : ص٢٨٥.

(٨) الطويل ، توفيق : مذهب المنفعة العامة - مصدر سابق - ص٣٠٥.

(٩) المصدر السابق : ص ص٣٠٥ : ٣٠٧.

(١٠) شريط، عبدالباسط: الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون - مصدر سابق - ص ص٤٢٧، ٤٢٨.

(١١) الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة - مصدر سابق - ص١٠٨.

(١٢) المصدر السابق : ص ص١٠٩ : ١١١.

(١٣) المصدر السابق : ص١٠٣.

(١٤) المصدر السابق : ص١٠٠.

(١٥) المصدر السابق : ص ١٠١.

(١٦) المصدر السابق : ص ص١٠١، ١٠٢.

(١٧) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص ١٤٤.

(١٨) الطويل ، توفيق : مذهب المنفعة العامة ـ مصدر سابق ـ ص ١٥٠.

(١٩) المصدر السابق : ص١٨٩.

(٢٠) إسلام، عزمى : مبادئ الأخلاق لجورج مور ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤١ : ٤٣.

(٢١) الطويل ، توفيق : مذهب المنفعة العامة ـ مصدر سابق ـ ص١٦٢.

(٢٢) المصدر السابق : ص ص٢٨٢، ٢٨٣.

(٢٣) المصدر السابق : ص٢٨٩.

(٢٤) أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة ـ مصدر سابق ـ ص ص٣٢، ٣٣.

أنظر أيضاً : البراجماتية عند وليم جيمس .

موى ، بول : المنطق وفلسفة العلوم ـ مصدر سابق ـ ص ص١٣ : ٢٠.

(٢٥) المصدر السابق : ص٢٣٤.

(٢٦) قنصوة ، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ـ مصدر سابق ـ ص٧٩: ٨٢.

(٢٧) المصدر السابق : ص٨٣.

أنظر أيضاً : ايكن، هنرى : عصر الأيديولوجية ـ مصدر سابق ـ ص ص١٥٨، ١٥٩.

وأيضاً : نازلى، إسماعيل : فلسفة القيم ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣٠ : ٣٢.

وأيضاً : دوفينينو ، جان : دوركايم ـ مصدر سابق ـ ص ص٢١: ٣٩.

(٢٨) الطويل ، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ـ مصدر سابق ـ ص ص٤٦ : ٤٩.

(٢٩) المصدر السابق : ص٣١.

(٣٠) شريط ، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون ـ مصدر سابق ـ ص ص٧٤، ٧٥.

(٣١) إبراهيم ، زكريا : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص٧٨.

(٣٢) المصدر السابق : ص ص٧٨، ٧٩ .

(٣٣) المصدر السابق : ص٨٩ .

(٣٤) دوفينينو، جان : دوركايم – مصدر سابق – ص ص١١٥: ١١٧.

أنظر أيضاً : قنصوه ، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص١٨٥.

(٣٥) الطويل ، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – مصدر سابق – ص ص٢١ : ٢٥.

وأيضاً الطويل ، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – مصدر سابق – ص ص٢٦٣ : ٢٦٩.

(٣٦) دوفينينو ، جان : دوركايم- مصدر سابق – ص٨.

(٣٧) المصدر السابق : ص٩.

(٣٨) إبراهيم ، زكريا : المشكلة الخلقية – مصدر سابق – ص٦٧.

(٣٩) المصدر السابق : ص ص٦٧، ٦٨.

(٤٠) المصدر السابق : ص٦٩ .

(٤١) المصدر السابق : ص ٧٠.

(٤٢) الطويل ، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – مصدر سابق – ص٥٣.

(٤٣) المصدر السابق : ص ص٥٣ ، ٥٤.

(٤٤) المصدر السابق : ص ص٥٤ ، ٥٥ .

الفصل التاسع

العلم بين الفلسفة والدين

(١) العلم والفلسفة

لا شك فى وجود دراسات فكرية جادة يقوم بها العقل الإنسانى، إلى أن تراكمت الدراسات وتزايدت، حتى صار لابد من تصنيفها، فصُنفت إلى رياضيات – فيزياء – كيمياء – قال قائل : إن الفيلسوف يحلم بأشياء ليس لها معنى محدد، فأجابه فيلسوف! بل إن الكيماوى كالطفل، يلعب فى نماذج لا يدرك ما وراءها. والمثقفون فى الغالب عالم أو فيلسوف أو عالم فيلسوف ورجال الدين فى المجتمعات المتقدمة هم فى نفس الوقت علماء فلاسفة[١].

وإن كان البعض يرى أن التطور الفلسفى يتسم بسمات مخالفة، وربما مضادة لسمات التطور العلمى، مما يؤدى إلى اتخاذ تاريخ الفلسفة طابعاً مختلفاً كل الاختلاف عن تاريخ العلم فتاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من الفلسفة ذاتها[٢].

أما عند اليونان نجد أن مفهوم العلم والفلسفة كانا متداخلين، ومتشابكين عندهم إلى أبعد حد، فلم يكن هناك نشاط واع مستقل اسمه (العلم)، وإنما كان هناك مسعى عقلى واحد يتجه نحو ميادين متعددة وينتج ما نسميه نحن فلسفة أو علماً تبعاً لنوع الميدان الذى يتجه إليه، ولكن كان عند اليونانيين (معرفة) أو (حباً للحكمة) فحسب[٣].

والسؤال متى بدأ اهتمام الفلسفة بالعلم حديثاً؟

إن الاهتمام الفلسفى بالعلوم الفيزيائية ومناهجها قد بعث من جديد قرب نهاية القرن التاسع عشر. وجاء هذا الاهتمام أول الأمر من العلماء أنفسهم أكثر مما جاء من الفلاسفة المحترفين. وكان ذلك راجعاً فى المحل الأول إلى بدء ظهور أفكار أساسية جديدة فى مجال الفيزياء والرياضيات، اقتضت قيام علماء الفيزياء والرياضيات بالتفكير أساسياً من جديد فى طبيعة علومهم، وعلاقة



صورة رفائيل ، "مدرسة أثينا" المحفوظة الآن في الفاتيكان ، وهذا رسم عنها بالخطوط الدقيقة ، صنعه فولباتو . ففي وسط المسرح تجد أفلاطون وأرسطوطاليس يحيط بهما فيثاغوراس ، وهيراقليطس ، وديوجين ، وارخميدس ، في أوضاع مأثورة عنهم . وتمثيل رفائيل للعلم على أنه الفلسفة ، يخالف مخالفة كبيرة الرسوم التى ظهرت في موسوعة ديدرو حيث مثل العلم على أنه التقنية .

تصورات هذه العلوم بالتجربة وبعالم الواقع. فكان يُنظر إلى الهندسة الإقليدية بطريقة شبه يقينية على أنها : علم المكان الوحيد الشامل الضرورى(٤).

ولم يعد من الممكن بعد ظهور الهندسات اللاإقليدية الانقلابية على يد ريمان Riemann ولوباتشفكى Lobachavaki أن يُنظر إلى الهندسة الخالصة على أنها علم لحقائق تركيبيه ،ولية تتعلق بالظواهر المكانية المعطاة فى التجربة(٥).

ويؤكد ريشنباخ – حديثاً – على أهمية العمل الجماعى لا الفردى فى الفلسفة والعلم الحديث ابتداءاً من القرن التاسع عشر. ويرى أن أية محاولة لفهم القفزة العلمية الحديثة على أساس أنها نتاج عبقرية فردية، لابد أن يكون مآلها إلى الإخفاق(٦).

ويرى ريشنباخ فى كتابه (نشأة الفلسفة العلمية) أن الفلسفة العلمية ترفض أن تقبل أى معرفة بالعالم الفيزيائى على أنها تتصف باليقين المطلق. والمجال الوحيد الذى يمكن بلوغ اليقين فيه هو مبادئ المنطق والرياضة، غير أن هذه المبادئ تحليلية وفارغة. فيقين أى مبدأ إذاً لا ينفصل عن كونه فارغاً(٧). والحق أن الفلسفة العلمية لم تعمد إلى تنقية نفسها منذ أن ظهر تصريح بونى Bouty وأن أشد المنتصرين للمذهب العقلى يكتفى كل يوم فى أحكام العلمية بدراسة واقع لا يعرفه معرفة عميقة. وإن أشد أنصار المذهب الواقعى تزمتاً يعتنق أسلوب التبسيط المباشر، كما لو أنه بوجه الدقة يقرر مصادر المعلومات التى يقرها صاحب المذهب العقلى(٨).

وهذا يعنى أن (الفلسفة العلمية) لا ترى ثمة مذهباً واقعياً مطلقاً، ولا مذهباً عقلياً مطلقاً، وأنه ينبغى ألا ننطلق من موقف فلسفى عام، حتى نحكم على الفكر العلمى، أن الفكر العلمى عاجلاً أو آجلاً سيصبح هو الموضوع الرئيسى فى المناظرة الفلسفية(٩).

فالعودة إلى الفلسفة العلمية تنفى عند – د. رينيه ديبو – مخاوف يكثر الإعراب عنها، ترى أن العلماء يكادون يصبحون طبقة منفصلة عن المجتمع بإنشائهم ثقافة لا صلة بينها وبين سائر الحياة الإنسانية، صحيح أن العالم يبلغ فى نطاق بحثه الخاص، مبلغاً من الاختصاص حتى ليصعب فى بحث الموضوعات العلمية، أن يخاطب أحداً سوى الباحثين فى ميدان اختصاصه، ولكن هذه الحالة ليست مقصورة على العلم. فهى قائمة – بنفس المقدار – فى غيره من فروع المعرفة كالثقافة الإسلامية، كقيامها فى الرياضيات وعلم الوراثة[١٠].

فى حين يرى ريشنباخ أن الفلسفة العلمية ظاهرة مرافقة للعلم الحديث المتجسد فى الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية[*] وغيرها من العلوم. ويرى أيضاً أنها ترتبط بالعلم الجديد بأوثق العلاقات، ترتبط بها لأنها وليدته الشرعية، والفلسفة العلمية كما يرى الوضعيون المنطقيون لا تقدم تلك الحلول المغرية التى تقدمها مذاهب تتحدث لغة مجازية وتهيب بالميول الجمالية.

وإنما تقدم إجابات لا يفهمها إلا ذهن مدرب على التفكير المجرد. ومن نتائج الفلسفة العلمية – حسب رأى ريشنباخ – أنها استطاعت أن يحقق انتصارا فى ميدان تحديد طبيعة الجوهر والمادة، حينما أكدت ثنائية الموجات والجزئيات[١١].

ومن المعروف أن الفيلسوف الإنجليزى فرانسيس بيكون Fran cis Bacon هو أعظم دعاة النظرة الجديدة التى يستقل فيها العلم عن الفلسفة استقلالاً تاماً فهو يسخر من ادعاء فلاسفة العصور القديمة والوسطى الذين يعتقدون أنهم يستطيعون حل مشكلات العالم الكبرى بالتأمل النظرى وحده[١٢].

وقد جاء انفصال العلم عن الفلسفة أو قيام هوة بينهما، نتيجة لقوتين فعلتا فعلهما فى وقت واحد إحداهما التسليم بأنه فى الوسع استعمال المعرفة

لخلق الثروة والقدرة. وأما الثانية فتراكم سريع لحقائق جديدة وغير متوقعة كان من أثره أن أفضى إلى توليد شعور بالتواضع حيال ما فى الطبيعة من تعقيد(١٣).

إلى جانب إحجام العلم عند اتخاذ المعرفة الواقعية أساساً للفكر الممعن فى التأمل النظرى، ثم تطور شعور التواضع إلى ازدراء التأمل. فإذا قال قائل "ليس هذا علماً بل فلسفة" نتخذ قوله ...ائلاً دون أى بحث علمى فى أى قول يتعدى الحقيقة الواقعة(١٤).

والآن سوف توضح بالشرح والتفصيل الترابط والانفصال بين العلم والفلسفة.

أ – الترابط بين العلم والفلسفة

إن العلم يقدم نظرية حيادية، فهو إذن علم ناقص، يصف ما هو كائن، ولا يصل إلى الكلية، والفلسفة لن تصل إن ركضت وراءه أو أمامه إلى أية كلية. ولذا فعلى الفلسفة أن تبحث فيما يكمل العلم، وفيما يوصل إلى الكلية المطلوبة(١٥). فالعلم والفلسفة يكمل كلاً منهما الآخر ولا يمكن الاستغناء عن إحداهما والإبقاء على الآخر فهذا محال.

إذن بين العلوم الطبيعية والفلسفية(١٦) وشائج صلة، وأوجه الشبه كبيراً. وهو أن كليهما يبدأ – فى الأعم – من المعارف الشائعة فى الحياة الجارية، ثم يسير بها نحو التحديد والدقة. ويستحيل على العلم أن يبلغ ما قد بلغه من السيطرة على عقول الناس وعلى حياتهم العملية فى عصرنا هذا، دون أن يكون لذلك صداه فى الفلسفة وأهدافها.

أما الفرق بيم (العّالم والفيلسوف) هو فرق فى اتجاه السير. فإذا كانت مدركات معينة هى أساس علم معين ثم جاء من يبنى صعداً فوق تلك المدركات ليتبين عناصرها التى توضحها، فإنه يكون فيلسوفاً! على فكرة (المكان) يقوم علم الهندسة، وعلى تحليل الفكرة نفسها تدور فلسفة ذلك العلم(١٧).

أما فيما يتعلق بالمنهج فيرى الأب قنواتى أنه على الرغم من أن منهج العلم قد أصبح غير منهج الفلسفة والتفلسف، إلا أن هذا لا يمنع من القول بأننا نجد الكثير من الأفكار العلمية، والتى لازالت لها أهميتها، وخاصة تلك الأفكار التى أقيمت على أساس الملاحظة والمشاهدة والتجريب. فعلماء العرب عرفوا هذا كله، وإن كانت علومهم لم تتخلص تخلصاً تاماً من التجربة والقياس العقلى الذى نجده عند الفلاسفة[١٨]. وهنا نجد اشتراك بين الفلسفة والعلم فى مسألة المنهج.

كذلك نجد الفلسفات الوجودية – الماركسية – البراجماتية تتجاوز نتائج العلم الجزئية لتصل إلى نظرة كلية (للإنسان فى العالم) تقوم على تصور قيمى بارز للإنسان والعالم معاً. فهى جميعاً فلسفات فعل وعمل وتجربة تستهدف إرضاء مطالب الإنسان، ولكن على أسس تختلف فيما بينها فى تفسير الوجود والعالم، ولكنها تتفق فى تصورها (للواقع الإنسانى) [١٩].

ويقول جون ديوى فى (البحث عن اليقين) الفلسفة لا تعارض العلم، إنما هى همزة الوصل أو ضابط الاتصال – كما يقال اليوم – بين نتائج العلم وضروب الأفعال الاجتماعية والشخصية، التى بها تتحقق الممكنات ونشقى فى سبيلها. أما الدين الذى ينقطع إلى الإلهام ويمجد الإحساس بالإمكانيات المثالية المتعالية عن الواقع، فسيجد نفسه وقد أوقفه أى كشف علمى عند حده. ولقد تمسكت الفلسفة غالباً بضرب من التوجيه الكامل للمعرفة[٢٠].

والفلسفة لا تتميز من المعرفة العلمية موضوع دراسة إلا إذا كانت فلسفة علم، ولكنها تعدو ذلك إذا كانت نظرة كلية ومذهباً متكاملاً[٢١].

وهذا ما تسعى الفلسفة – من وجهة نظرنا – إلى إشاعته وتعميمه وخاصة فى العصر الراهن فالفلسفة هى نظرة كلية وجديدة للكون – تكشف عن

مكنوناته وتستطلع آفاقه وتسعى إلى ربط الفكر بالواقع (الكون) وهذا ما جعل الفلسفة منظومة للفكر (الوعى) والعمل (التطبيق) فى نفس الوقت.

وإذا كانت الفلسفة متفقة مع العلم فى عملية التجريد والتعميم، وإن كانت تنصب على معرفة سابقة تقيم عليها نظرتها العامة، فهى تختلف عنه فى البحث عن معنى وقيمة هذه المعرفة، ولا يعنى هذا أن يفرق بين الفلسفة والعلم على أساس أن الأولى معينة بالقيم، والثانى لا شأن له بها. فثمة قيم يقوم عليها بناء العلم نفسه، ولكن ينبغى للفلسفة أن تكون عملية تقويم نقدية على مستوى أعمق وأبعد من مستوى التقويم فى العلوم الجزئية، لأنها نظرة كلية ومنهج للحياة، ولا يمكن لمثل تلك النظرة، وذلك المنهج أن ينتظر حتى تقدم له العلوم ثمراتها بعد أن نضجت وفروضها بعد أن تحققت[٢٢].

وحين نتأمل العمل العلمى نجد أن المذهب الواقعى والمذهب العقلى يتبادلان النصح باستمرار. وأن مذهباً منهما لا يستطيع وحده أن يؤلف برهاناً علمياً. ففى نطاق العلوم الفيزيائية مثلاً لا نجد حدساً بظاهرة يستطيع أن يدل على أسس الواقع دفعة واحدة .. [٢٣].

ولذلك يرى د. زكى نجيب محمود أن الفلسفة كانت خلال عصور طويلة خادمة للدين – كما قيل عنها – فقد آن لها أن تخدم سيد آخر، هو العلم الذى كتبت له السيادة فى عصرنا الحديث[٢٤].

ويركز د. عبدالحليم منتصر (أستاذ علم النبات وتاريخ العلوم عند العرب) على بيان إسهامات العرب فى مجال تاريخ العلم العالمى، فيتحدث عن التفكير العلمى عند العرب، ودور العرب فى الحضارة العالمية، فهو يقول فى كتابه (تاريخ العلم) لا شك أننا نحن العرب أهل أصالة فى العلم قدنا الإنسانية نحو العلم فى الوقت الذى كانت فيه أوربا غارقة فى الظلمات والجهل، ولعلنا من الناحية العلمية أغنى الأمم تراثاً.

وإن كـان د. عـاطف العراقـى يأخذ عليـه عـدم إدراكـه أن طبيعـة العلـم العربى الكيفية، إنمـا تختلـف عن طبيعـة العلـم الغربـى الكميـة. ومـن هنـا لا نـجد إسهامات للعرب علمية[٢٥].

ولقد ترك لنا ابن الهيثم بصمات واضحة على التاريخ العلمـى والفلسفى للعرب (وهو عالماً وفيلسوفاً) فقد كتب كتبه العلمية بلغة فلسفية، وكتب مؤلفاتـه الفلسفية بلغة علمية، حيث أن لفظ الفلسفة إنمـا كانـت تحـوى داخلهـا فـى العصـر اليونـانى، وفـى مرحلة الفلسفة العربية كل العلـوم. لقد جمـع أرسطو (مـثلاً) بـين تأليفه لكتب فلسفية ككتاب ما بعد الطبيعة وكتاب الطبيعة وكتب منطقيـة وكتـب علمية كالنبات والحيوان[٢٦].

ولذلك يرى ابن خلدون أن الفلسفة اليونانية باستثناء أرسطو كانت بعيدة عن الظواهر العلمية، وضاعت فى التكهنات التجريدية والقضايا النظريـة سـواء كانت كونية أو نفسية[٢٧].

ولم تكن العلاقة بين العلم والفلسفة أوثق فى بلد أكثر من إنجلتـرا، فمنـذ ازدهار العلوم الدقيقة فى القرن السابع عشر، حدثت عملية لا تكـاد تنقطـع من الإخصاب المتبادل بين هذين المجـالين. ويتضح أن الفلسفة أخذت أكثـر بكثيـر مما أعطت، على حين أن العلم كان معطياً أكثر منه آخذاً.

ويـرى (مـتس) أن الاتجـاه التطـورى الطبيعـى يمثـل دليلاً متصلاً علـى نوع فريد مـن هـذا التبـادل الحـى بـين البـاحث العلمـى والمفكـر النظـرى. وكانـت هناك ظاهرتـان تمثلان جانب الحياة العقلية فى إنجلترا هما :

أ- قيام الباحث فى الطبيعة بتكوين فلسفة.

ب- ممارسة الفيلسوف للبحث العلمى.

وهناك نوعان من العلوم أثبتت فائدة فى الفكر الفلسفى الإنجليزى وهـى العلوم البيولوجية والفيزياء الرياضية[٢٨].

أما فى فرنسا فنجد أن الاتجاه العام الذى تسير فيه الدراسات الأخلاقية فى الوقت الحاضر ينزع إلى محاولة الجمع بين الفلسفة والعلم بين الجانب الخارجى والجانب الداخلى، الموضوعى والذاتى، الاجتماعى والفردى. وكأن هناك عدم ثقة فى إيجاد كل الشروط الناجحة فى البحث العلمى وحده أو فى البحث الفلسفى بمفرده.

وقد أصبح من المسلم به من جانب المثاليين الحريصين على أن تبقى الأخلاق فى ميدان الفلسفة، أن الاجتماع والظواهر الاجتماعية لا يمكن إهمالها عند دراسة الأخلاق[٢٩].

وسوف نذكر نماذج من الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين الذين يؤكدون العلاقة بين الفلسفة والعلم.

أ – توماس هوبز(*) Hobbes, Thomas ١٥٨٨ – ١٦٧٩ لم يكن فى القرن السابع عشر تفرقة بين العلم والفلسفة سوى أن الكلمة الأولى ترجع إلى أصل لاتينى، فى حين أن الكلمة الثانية ترجع إلى أصل يونانى، ومن ثم فقد استخدمها هوبز بمعنى واحد.فهو يقول فى كتابه (التنين) أن العلم هو المعرفة بالنتائج، وهو يسمى أيضاً بالفلسفة.

وقسم هوبز الفلسفة إلى ثلاثة أقسام :

١- فى الجسم : ويشمل الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات.

٢- فى الإنسان : ويدرس سيكولوجية الإنسان.

٣- فى المواطن : يعالج فيه ما يعرف بالفلسفة المدنية السياسية والأخلاقية[٣٠].

ب- موريس ميرلوبونتى(*) Merleau- Ponty, Maurice ١٩٠٨ – ١٩٦١ يقول ميرلوبونتى أن العلم والفلسفة كانا مؤمنين تماماً بالإدراك ومتفتحين

خلال عصور طويلة بواسطة هذا الإيمان الأصيل. فالإدراك يتفتح على الأشياء. وهذا معناه أنه يتجه إلى غاياته ويستهدف موضوعاته. وهو يتجه كذلك نحو حقيقة فى ذاتها حيث يوجد أصل كل الظاهرات[٣١].

جـ- برتراند رسل(*) Bertrand Russel, ١٨٧٢ – ١٩٧٠ إذا كانت المواقف المتجددة التى يواجهها الإنسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من مسائلها لكى يتقدم لها الإنسان بالحل، فإن الفلسفة، كما يقول (رسل) هى التى تعلم الإنسان (كيف يحيا بغير يقين، ومع ذلك دون أن يشله التردد)[٣٢].

ب- الانفصال بين العلم والفلسفة

مما لا شك فيه أنه يوجد صراع بين الموقف الساذج للرجل العادى من جهة، وتحليلات الفلاسفة من جهة ثانية، وإنجازات العلماء من جهة ثالثة. ويتعلق هذا الوجه بالبحث فى النفس وأحوالها بصفة عامة، أو بعودة البحث فى الكوجيتو الديكارتى بصفة خاصة[٣٣].

ولكن عندما تهتم الفلسفة – كما يرى جارودى – بإثبات عجز الفكر البشرى، وعدم قدرته على معرفة العالم الواقعى، واستحالة تبديل الواقع، فتلك أبلغ دلالة على انحطاطها، فذلك لأنها صارت خادمة طبقة لم تعد تقبل الواقع حكماً لأفكارها : مثل هذه الطبقة التى حكم عليها التاريخ بالموت، لا تستطيع تخليد النظام القائم إلا بمنعها الفكر من أن يعى فوضى الواقع العميقة، والتناقضات الداخلية التى تقودها إلى حتفها[٣٤].

ولذلك يتجه كل إنسان إلى فلسفته الخاصة، ودينه الخاص، وإلى مذهبه الخاص فى الأخلاق. ولكن هذه الفلسفات والأديان والأخلاق إذا وجدت قبولاً فى مكان ما من العالم، فهى على غير ذلك فى أماكن أخرى تكون الغلبة

للمسيحية هنا وللإسلام أو البوذية أو الكنفوشيوسية هناك. وليست حكمة الهند حكمة الغرب[٣٥].

أما العلم فله ميز ة انفرد بها، وهى أنه واحد فى كل مكان وعند جميع الناس. فليس هناك هندسة كاثوليكية متميزة عن الهندسة الإسلامية، ولا علم طبيعة روسى مخالف لعلم الطبيعة الأ· ريكانى، ولا بيولوجيا فرنسية مستقلة عن البيولوجيا العربية[٣٦].

والبرهان القائم على العقل والتجربة هو الذى يخلق الوحدة والتآلف بين النفوس دون اللجوء إلى القوة. ولقد أهدرت الدماء أنهاراً من أجل الصليب أو من أجل الهلال، ولكن لم تهدر قطرة دم واحدة من أجل نظرية فيثاغورس، أو من أجل قانون نيوتن، أو قانون النسبية، أو نظرية (الكوانتم) أو الميكانيكا النموزجية.

ولذلك يكون المتآخون فى احترام الحقائق التى محصها العلم إخواناً متحابين فى احترام المبادئ الأخلاقية التى نشأ العلم منها. وهذه الأخوة الممكنة هى معقد رجاء العالم فإن لم تتحقق سار الناس إلى كوارث[٣٧].

تعليق ← وهنا ينسى أو يتناسى بايبه أن الكثير من الاكتشافات العلمية الطريفة والهامة التى من شأنها أن تقلب موازين الأمور وتثور على التقليدى والجامد كثيراً ما تواجه بالرفض أو اعتقال قائلها أو نفيه وإعدامه وهذا النوع من ردود الأفعال موجود كثيراً على مدار التاريخ الإنسانى ومثال ذلك (سقراط – جاليليو – كوبرنيقوس – ابن رشد – الحلاج) دستويفسكى (الإعدام) جاليليو (التنازل) ولكن عندما حكم عليه بالتنازل قال بصوت هامس ولكنها تدور. والحلاج (الصلب) أما الفارابى (النفى) وابن رشد (التكفير) وسقراط (السم) وأبو بكر الرازى (التكفير) بسبب قوله بالقدماء الخمسة الله – النفس – الهيولى – الزمان – المكان . ومن المتصوفة السهروردى (القتل) وقد عُرف بالسهروردى المقتول بسبب آرائه.

وإذا كنا جمعنا بين العلم والفلسفة هنا فهذا من منظور واحد وهو : أن الجديد فى كلاً من المجالين كثيراً ما يقابل بالنفور والرفض.

ومما يؤكد علاقة التنافر – أيضاً – بين العلم والفلسفة أنه لم يوقف شيء عجلات تقدم المعرفة العلمية سوى عقيدة العام الباطلة التى سارت منذ أرسطو حتى بيكون ذاته، والتى لا تزال عند كثير من العقول عقيدة أساسية فى المعرفة، استمعوا أيضاً إلى الفلاسفة يتكلمون على العلم فيما بينهم، حيث يتكون لديهم انطباع سريع من كون أ. ماخ E Mach لا تعوذه الحيلة، وهو يرد على قول وليم جيمس James (لكل عالم فلسفته) بملاحظة معاكسة (لكل فيلسوف علمه الخاص به) [٣٨].

ولذلك يعتقد فلاسفة العلم أن الخطوة الأكثر أهمية فى تاريخ العلم هى عزوفه فى القرن الثامن عشر عن البحث فى ماهيات الأشياء وجواهرها، واقتصاره على البحث فى كيفية حدوث الأشياء، إذ تبين للعلماء فى تلك المرحلة أن السؤال عن الماهيات سؤال فلسفى، أدى إلى الاقتصار على الاهتمام به إلى تأخر العلم لقرون طويلة[٣٩].

ولذلك فإن العلم يستبعد أى تفكير يعصى على إدراكه، وذلك استناداً إلى (مصادرة موضوعية) ومن دواعى الأسف أن المصادرات لا يمكن البرهنة عليها، ولا تزال تحتفظ بكل وزنها عبارة كانط (لقد حددت مجال المعرفة لكى أفسح المجال للإيمان)[٤٠].

والعلم لا يقفنا على أى جديد عن مصير الإنسان ووضع البشر، فكل من مونو وتيار شاردان يدمجه فى نظام القيم الخاص به. ويعترف مونو بأن رؤية العلم رؤية (صارمة).

وأن ديانة العلم لا نجد لها كثيراً من الأتباع، ويرى أن موت مذاهب (الحياتية) يمكن أن يسبب للنفس ألماً[٤١].

وفى القول السابق ← تأكيد على أن العلم مختلف تماماً عن الفلسفة والدين معاً..

مما سبق ندرك [٤٢]:

أ- تتميز المشكلات الفلسفية بنوع من الثبات لا يمكن أن يتمثل فى مشكلات أى فروع من فروع العلم لو تأملنا قائمة المشكلات الخاصة بالعالم والفيلسوف، لوجدنا الفارق هائلاً بين تغير الأول وثبات الثانى، فالأسئلة الرئيسية التى كانت تميز العلم أيام نيوتن مختلفة عنها أيام لافوازييه أو داروين. أما أسئلة الفلسفة فتكاد تظل كما هى.

ب- تؤدى الصفة السابقة المباشرة إلى صيغ التطور الفلسفى بصيغة تختلف تماماً عن التطور العلمى. فالتطور العلمى فى أساسه تراكمى، يستفيد فيه الجديد من القديم ويكمله. أما الفلسفة فإن مسارها ليس تراكمياً على الإطلاق، ولا يمكن القول فيها إن التطور من القديم للجديد يتم بانتظام حسب تسلسل منطقى.

تعليق ← تختلف تماماً مع هذا القول فهناك تنوع واختلاف لا ينشأ عن طبيعة الفلسفة كفكر مجرد. ولكنه ينشأ عن طبيعة الفلسفة فى علاقتها بالواقع المباشر والحياتى بتغيراته وافتراضاته وتنوع قضاياه التى تتنوع بتنوع العصر وإشكالياته الملحة.

والعالم عكس الفيلسوف أن العالم أقل تعطشاً إلى هذه الأفراح الكلية. فغالباً ما تردد أنه كان يتخصص أكثر فأكثر. أما الفيلسوف الاختصاصى فى العموميات، فقد بذل جهده فى سبيل التوليفات، لكن العالم يبحث فى الواقع عن التوليفة وينشدها انطلاقاً من اختصاص معين، فهو لا يستطيع أن يتخذ فكره لم

يوضعها شخصياً، ويجعل منها فكرة موضوعية. وعليه إذا مارسنا علم النفس وليس الفلسفة سيلزمه الرجوع دائماً إلى الوجهة النفسانية(٤٣).

وإذا أردنا أن نعطى أمثلة على ذلك وجدنا ديكارت (من المعروف أنه عالماً رياضياً بقدر ما كان فيلسوفاً) ولكنه رغم كشوفه الأصلية الهامة فى هذه الميادين، كان فى اتجاهه الفلسفى أبعد عن الروح العلمية الأصيلة من اسبينوزا فكان ديكارت لا يزال يقيد تفكيره الفلسفى بكثير من قيود العصور الوسطى. فقال أن كل تفكير فلسفى للأشياء ينبغى أن يرتكز آخر الأمر إلى نوع من الإيمان بقدره فوق الطبيعة هى وحدها التى تضمن للذهن ثقته بنفسه وبما يعرفه(٤٤).

وإذا كان هوبز يسمى المعرفة العلمية بالمعرفة الفلسفية إلا أنها تختلف اختلافاً تاماً عند هوبز عن المعرفة المستمدة من التجربة، وكذلك عن المعرفة التى هى ضرب من الفطنة أو التحوط (وهى نفس التفرقة التى ذكرها ديكارت فى مبادئ الفلسفة) وتختلف عن المعرفة التاريخية : معرفة الوقائع المعطاة أو المغلقة لأن المعرفة الصحيحة هى معرفة العقل وليست نتاجاً للحواس(٤٥).

وإذا تعمقنا رأى هوبز ← سنجد أنه غير متناقض مع نفسه أما إذا نظرنا إلى رأيه نظرة سطحية سنجده مشحون بالتناقضات ففى قوله المعرفة العلمية أو الفلسفية، إفصاح عن أن كلاهما شىء واحد، أما القول بأنهما يختلفان عن المعرفة المستمدة من التجربة يؤكد الاختلاف بين المعرفة العلمية والفلسفية ولكن المنظور التى يرى به هوبز هذه الإشكالية، هو من وجهة نظرنا منظور عقلى فالعلم والفلسفة قائمان على العقل وكلمة المعرفة العلمية تقوم أيضاً على التجربة على خلاف الفلسفة فيكون الحد الفاصل بين المعرفة العلمية أو الفلسفية والمعرفة ذات الطابع العلمى البحث هو التجربة Experience, Experiment.

٢- العلم والدين

العلم : يبدأ بالشك دون أن يدرس إلى أى طريق سيدفع به، ويستسلم للنقد استسلاماً تاماً. والطريقة اللاهوتية مخالفة لذلك، فهى مناقضة للروح الحقيقية. ويرفض رينان الاعتقاد بالوحى لأنه ينفى الروح الانتقادية والروح الحديثة عنده معناها النقد، كما يرفض الاعتقاد بالمعجزات لأنه يراها نتيجة نظرة فكرية إلى العالم باعتباره محكوماً بالأوهام لا بقوانين ثابتة[٤٦].

وعلى هذا نرى أن مهمة العلم فى أنه يجب عليه أن يقول لا نعرف فلنبحث، حيث يقول غيره منذ قرون (لا نعرف فليؤمن)[٤٧].

كيف يجب أن نقبل العلم ونحتفظ مع ذلك بعالم القيم؟ وهذا السؤال هو الصيغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين، فبدلاً من اشتغال الفلاسفة بتنافر علم الفلك والاعتقادات الدينية القديمة عن السماء ورفع المسيح أو بالاختلاف بين الآثار الجيولوجية ورواية الخلق فى سفر التكوين اضطرب عقلهم أمام تلك الفجوة القائمة بين المبادئ الأساسية للعلم الطبيعى، وبين حقيقة القيم التى ينبغى للناس أى ينظموا حياتهم لحسابها[٤٨].

وعند معالجتنا (للنميسية) ← أى توجيه العقاب إلى الذات نجد أن التقشف، وهو تقييد مقصود للمتعة وخضوع للمصاعب يقوم بدور هام للدين. إلى جانب النواحى الدينية غير الواقعية فى شطريها السار (مجرد الرغبة لتحقيق الأمانى) وغير السار (ذى الصرامة والعقاب) من حيث علاقتها بسلوكنا فى هذه الحياة وبأفكارنا فيما يختص بالحياة الأخرى[٤٩].

وقد وجد (فلوجل) أن اللاواقعية لا تخلو من مميزات وبخاصة من حيث أنها تتيح منفذاً للنزعات المحبطة المخيبة للآمال. وأنها وحى بثقة فى النفس قد تعاون على التغلب على عقبات حقيقية[٥٠].

وعند كيرد (ادوارد كيرد Edward caird توفى ١٩٠٨) الدين كالعلم والفلسفة إنما هو سعى إلى الكلى الكامن وراء الجزئى أو الواحد من وراء الكثرة. غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوى أعلى. والعلم والفلسفة على مستوى أدنى. وعلى ذلك فإن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً إنما هو كائن دينى. وفى كل وعى عاقل تكون فكرة الله بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة[٥١].

فى حين نجد كونت يعترض على التفكير الأسطورى بقدر ما ينافس تقدم العلم، أو يعترض سبيله، ويراه مميزاً للدين التقليدى. وعندما تتاح للمرء فرصة التسلح بالفلسفة الوضعية ضد أوهام هذا النوع من التفكير، فمن الممكن العودة إلى الأساطير الدينية لما قد تحتوى عليه من شعر أو إرشاد خلقى. بل إن الوضعى قد يقبل بمعنى معين معتقدات الكنيسة، وإن كان هذا القبول لا يرتبط عنده على الإطلاق بالاعتقاد العقلى[٥٢].

والسؤال الآن هل توقف العلم عن بحث أشياء فى الأديان؟

أحق أن العلم يسكت عن كل ما يمس النفس والموت وبقاء الروح بعد هلاك البدن وبالإجمال عن جميع الأديان. كلا، بل تغلغل العلم فى هذه المجالات فى صورة تاريخ الأديان أو علم الاجتماع الدينى، حيث أجاب علم الاجتماع عن السؤال القديم (هل الآلهة موجودة) بقوله (أنها موجودة قطعاً باعتبارها وقائع اجتماعية كبيرة)[٥٣].

ولذلك استعاض عن التاريخ الجدلى الذى شاع عند فلاسفة القرن الثامن عشر وعن التاريخ الشعرى الذى برز فيه (رينان) بتاريخ قام على مهل مشبعاً بروح ومناهج علمية محضة. وهنا لا يمكن القول أن العلم يعمد إلى نوع من التشبه فيخرج عن مجاله الخاص، كل ما له مساس بالحياة الدينية، بل إنه ليرحب بأن يجعلها موضوع بحثه وهو يرى فى الأفكار المتصلة بالروح

والمعجـــزات وببقــاء الــروح لآراء جميعهــا يــسعى إلـــى إدراك طبيعتهــا وتطورها[٥٤].

فـى حـين يـرى د. أنـور عبـدالملك فـى الفـصل الثـامن مـن كتابـه (تغيير العالم) أن تراجع مكانـة الـدين فـى المجتمعـات الـصناعية المتقدمـة، وزوال دور الفلسفة فى حياة البشرية فى هذه المجتمعات، كانا يمثلان جزءاً هاماً من الرؤيـة المستقبلية النابعة من أوربا الصناعية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر – علـى وجـه التحديـد – وذلـك تحـت التـأثير الهائـل للاكتـشافات العلميـة والتكنولوجية التى حاصرت مجال الإيمان وكادت تقضـى علـى (الفلسفة الأولى) أى فلسفة ما بعد الطبيعة[٥٥].

وهذا يعنى ان العلاقة بين الدين والعلم علاقة عكسية فتطور العلم يؤدى إلى ضعف الدين (كما يرى المؤلف) حيث يطغى التقدم المادى على تقدم الروح والوجدان.

ولكن الحقيقة أن التعصب[٥٦] هو سبب مشكلة العلاقة بين الدين والعلم. ويقدم لنـا د. فـؤاد زكريـا تـشريحاً للتعـصب. التعـصب بوصـفه ظـاهرة بـشرية خالصة ينتمى إلى مجال العلاقة بين الإنسان والإنسان يمكن أن يعالج بمنـاهج وأساليب متعددة تبعاً للزاوية التى نتأمله منها.

ففى استطاعة علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والعلوم البيولوجيـة كلهـا أن تلقـى أضـواء كاشـفة علـى ظـاهرة التعـصب، وأن تـساعد الإنـسان علـى إزالة الغشاوة التى أعمت بصيرة البشرية.

وللتعـصب جـانبين[٥٧]: إحـداهما إيجـابى، والآخـر سـلبى. فالعنـصر الإيجابى هو اعتقاد المرء بأن الفئة التى ينتمى إليها سواء أكانـت قبيلـة أم وطنـا أم مذهباً فكرياً أو دينياً أسمى من بقية الفئات.

والعنصر السلبى هو اعتقاده بأن تلك الفئات الأخرى أحط من تلك التى ينتمى إليها. ومن الأمور البديهية أن يكون هذان العنصران متلازمين.

التعصب إذن فى أساسه : نظرة سلبية إلى الغير، والمتعصب يتجه تفكيره إلى الآخرين فى حقد وحسد واحتقار ويميل إلى إلحاق الضرر بالغير أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياه الشخصية.

فالرفيع النبيل عند نيتشه لا يكره الآخرين، ولا يتعصب ضدهم، لأنه لا يحتاج من أجل تأكيد ذاته إلى مقارنة نفسه بغيره أو التسلق على أكتاف الآخرين. ومعنى ذلك أن الوجه الإيجابى فى علاقة لتعصب، وهو تأكيد استعلاء الذات لا يمثل جوهر التعصب. وأن النظرة السلبية إلى الآخرين هى الطابع المميز لذلك النوع الشائع من الانحراف(٥٨).

ومثال ذلك (٥٩): انحطاط الزنجى ليس سبباً للتعصب ضده فقط، بل هو قبل ذلك نتيجة لهذا التعصب وممارسة التعصب تزيد من تدهور الجماعة التى يمارس ضدها التعصب. ويرى د. فؤاد زكريا أن علاج التعصب يحدث إذا خطت الأغلبية خطوة تقربها من الأقلية، وتعيد إليها ثقتها بنفسها، وعندئذ يحق لنا أن نتوقع خطوة مماثلة من الطرف الآخر، ويستمر التقارب بإطراد فيسحق فى طريقة بذور التعصب(*).

أما فى حالة الأقلية اليهودية فإن الاندماج يعد فى نظرها أفظع الجرائم التى يمكنها أن ترتكبها فى حق نفسها، إنه خيانة للذات اليهودى وضياع لكل ما هو مميز للشعب المختار(٦٠).

تعليق ← نجد هنا عرض تحليلى وتفصيلى للتعصب اليهودى الذى لا يضاهيه أى تعصب من نوع آخر، لأنه تعصب يلغى الآخر إلغاءاً كلياً، ويؤكد الأنا ذلك الموجود الفريد والأوحد. وهذا التضخم فى الذات والبحث الدائم عن هوية

وعمق، يجعل من اليهود صورة متكاملة لشعب قوى ومختار، فى حين أن الحقيقة والتاريخ يؤكدان عكس ذلك تماماً فالبحث عن الذات عندهم هو محاولة لإيجاد ذات والتعصب عندهم أعمى لا يرى ذات الأخر وعمق الآخر الحضارى.

وعلى العكس من التعصب الدينى نجد التسامح(*) الدينى والبعد عن التعصب. فقد حاول الأب (متى المسكين)(٦١) غرس الاتجاه الروحى والبعد عن التعصب فى نفوسنا وعقولنا، إنه يمثل نموزجاً للجمع بين النظر والعمل، فحياته هى فكره وفكره هو حياته. فهو يقول فى كتابه (حياء الصلاة الأرثوذكسية) مخاطباً المسيحيين : إن العالم اليوم متعطش لشهادة إيمان حى بشخص يسوع المسيح لا ليسمعها ولكن ليعيشها، فالكتب التى تتكلم عن المسيح ما أكثرها، ولكن الذين يعيشون مع المسيح ويتكلمون مع المسيح قليلون جداً).

هذه الكلمات من إنسان يدافع عن دينه، ولا يتردد فى نقد سلوك أبناء دينه الذين يفصلون بين العقيدة والعمل وأن العبادات فى حقيقتها فى الباطن وليس الظاهر. ويؤكد على القول بأن هدف الفرد الإنسانى يحب أن يدور حول الغيرية وحب الآخرين(٦٢).

والآن نأتى إلى موقف الإسلام تجاه مشكلة العلاقة بين العلم والإيمان الدينى فقد كان له وضعاً خاصاً(٦٣).

أ- الإسلام وحى مباشر، والقرآن هو كلمة الله الحرفية التى لا يتناولها تغيير ولا تبديل. وقد أدى هذا الوضع فى أوقات التدهور الحضارى، إلى حالة من (التصلب وعدم المرونة)(*) إزاء كثير من التطورات العلمية التى تتم خارج نطاق الدين، حيث تواجه هذه التطورات بنصوص دينية تفسر تفسيراً متزمتاً فتكون النتيجة عداء لا داعى له بين العلم والإيمان الدينى.

ب- إن الحضارة الإسلامية تعترف – فى أغلب اتجاهاتها بالتمييز بين الزمنى والروحى أو الدنيوى والدينى. وهى تجد صعوبة بالتالى فى قبول الطريقة التى تم بها التوفيق بين العلم والدين فى الغرب المسيحى منذ عصر النهضة. فقد فصل الأوربيون بينهما بحيث يكون لكل منهما مجاله الخاص.

ج- من الملفت للنظر، أنه إذا لم تكن المشكلة قد وجدت حلاً على المستوى النظرى، فإن التعايش بين مبادئ الإيمان ونتائج العلم قائم بالفعل على المستوى العلمى فى جانب من جوانب حياة المسلمين، بل أن أشد المتدينين تحمساً فى أكثر المجتمعات الإسلامية قد يرفض العلم الأوربى بفكرة الواعى، ولكنه يستخدم أحدث منتجاته فى حياته اليومية.

ولا شك أن التفسير السلطوى[٦٤] المتزمت للدين إنما هو فى الغالب انعكاس لأساليب متسلطة فى إدارة شئون المجتمع.

ولذلك يرى ابن خلدون أن كلاً من الفكر العلمى الذى يجب أن يقوم عليه الطب، والفكر الدينى الذى يشرع لينظم حياة الناس الاجتماعية والروحية، يجب أن لا نخلط بينهما من ناحية ولا نخلط بينها وبين التقاليد والعادات من ناحية أخرى. وميدان الفكر العلمى فى الطب مثلاً هو البحث العقلى المنظم والتجربة المنظمة. أما الدين فميدانه التشريعات والبحوث الاجتماعية والعبادات الروحية والعلم يستجيب لمطالب الحياة المادية والدين يستجيب لمطالب الحياة الروحية. وكلاً منها يكمل الآخر كما تتكامل المادة والروح فى الإنسان[٦٥].

أ- حالات تأييد العلم فى الدين الإسلامى[٦٦]

- تنطلق من الفكرة القائلة أن فى النصوص القرآنية آيات كثيرة تدعو إلى البحث والتأمل وإعمال العقل. وهى وجهة نظر (تقدمية) لأنها

تفتح الباب أمام البحث العلمى دون تقييده بحدود معينة. وتجعل من هذا استجابة لأمر إلهى يدعونا إلى الاشتغال بالعلم والتفكير فى العالم. وهذا الموقف يفتح الباب أمام كل التطورات المحتملة فى العلم.

- هناك حالات أخرى تتخذ نقطة انطلاقها من الفكرة القائلة أن القرآن يحتوى فى داخله على كل علم يمكن أن يصل إليه البشر فى الحاضر أو المستقبل. وذلك لأن القرآن كتاب جامع لم يفرط فى شىء.

وهذه المدرسة تنتمى إليها شخصيات إسلامية مثل الكواكبى – محمد فريد وجدى – عبدالرازق نوفل – مصطفى محمود.

ب- حالات معارضة العلم فى الدين الإسلامى (٦٧)

- هى حالات متطرفة ولكنها ملموسة لكتابات ترفض العلم الحديث بأكمله من منطق دينى متزمت، ولا تكتفى بأن ترى فى نظرية التطور وآراء فرويد إلحاداً وهدماً للدين بل يصل بها الأمر إلى الاعتراض على فكرة دوران الأرض.
- حالات أخرى تربط بين العلم التجريبى والإلحاد أو بينه وبين الغزو الاستعمارى الغربى ويلحون على ضرورة تجنب المجتمع الإسلامى النتائج الهدامة التى ترتبت على التقدم العلمى فى الغرب وبخاصة الانحلال الخلقى والتفكك الاجتماعى.
- وهناك من يلجأون إلى استغلال أية نقطة ضعف فى العلم سواء فى منهجه أو نتائجه من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على الإيمان الدينى الذى هو المصدر الوحيد لليقين أمام حقائق علمية غير

مؤكدة. وهذه الطريقة عرفها الغرب المسيحى ومازال لها أنصارها حتى اليوم.

وعندما ظهرت بوادر النهضة العلمية فى الحضارة الغربية المسيحية[٦٨] لقيت فى البداية مقاومة شديدة العنف، وكان الدين يصارع الحقيقة العلمية بكل ما أوتى من قوة. وربما نظر بعضهم إلى هذا الصراع على أنه (خطأ مؤسف).

ولكن الذى يحدث دائماً هو أن الإيمان، فى الحضارة الغربية المسيحية كان يضطر إلى الاعتراف بالحقيقة العلمية عاجلاً أو آجلاً. وظلت مقاومة الكنيسة تتضاءل فى مداها الزمنى. حتى أصبحت الهيئات الدينية الرسمية فى الغرب على استعداد لأن تقبل مقدماً أشد الإنجازات العلمية خروجاً عن المألوف[٦٩].

فقد كان العلم اليونانى نابعاً من بيئة وثنية ومن ثم لم يكن يشكل تهديداً مباشراً للعقيدة الإسلامية التى لم تجد فى وقت من الأوقات صعوبة فى محاربة الوثنية. أما العلم الغربى الحديث فقد ظهر فى قلب الحضارة المسيحية واصطبغ بها، فلم يكن من المستغرب أن يثير قدراً من الشك فى نفوس فئات معينة من المسلمين[٧٠].

وقد لعبت العوامل الدينية والأخلاقية دوراً أساسياً فى هذا الصدد، إذ وصف العلم الغربى التجريبى بأنه مادى، ومن ثم فهو يتعارض مع روحانية الإسلام. ومازالت صفة (المادية) هذه لاصقة بذلك العلم، فى نظر كثير من المفكرين المسلمين حتى اليوم، مع أنها صفة تقبل النقاش[٧١].

وإذا أردنا أن نتعرف على المزيد من العلاقة التلاحمية بين العلم والدين فى الغرب نأخذ مثالاً واضحاً هو (أينشتين).

الدين عند أينشتين[٧٢] ← هو الذى يرسم الغاية والعلم عنده ← هو الذى يزودنا بمعرفة الوسيلة التى تساهم فى بلوغ تلك الغاية.

على أن العلم لا ينشأ أو يخلق إلا على يد هؤلاء الذين امتلأوا طموحاً إلى الحق والفهم ولا تفيض هذه المشاعر إلا عن نبع مجال الدين. وينتسب أيضاً أن هذا المجال الإيمان بأن يكون الانتظام السارى فى العالم قابلاً أن يدركه العقل ويستوعبه، ولا يتصور أينشتين أن هناك رجل علم أصيل لا يصدر فى بحثه عن ذلك الإيمان العميق.

والدين عنده هو الذى يعالج تقويم الفكر والفعل الإنسانى[٧٣] وليس له أن يتناول الوقائع والعلاقات بينها فهذا من شأن العلم. ولذلك يرد النزاع القديم بين الدين والعلم إلى سوء تقدير الصلة بينهما. وعلى العلم وحده أن يقيم القواعد العامة التى تحدد الصلة المتبادلة بين الأشياء والحوادث فى الزمان والمكان وبالتالى فلا موضع لإله يفرض نفسه علة مستقلة عن حوادث الطبيعة. ومع ذلك يصبح العلم مقعداً بغير دين، ويغدو الدين أعمى دون علم.

وعلى النقيض من أينشتين نجد اسبينوزا[٧٤] الذى يستبعد الغائية تماماً فى التفكير العلمى للحوادث والموجودات. كما ذكرنا من قبل .

هوامش الفصل التاسع

(١) سعيدان، أحمد سليم : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام – مصدر سابق – ص ص٤٥ : ٤٧.

(٢) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص١٩٦.

(٣) زكريا، فؤاد : التفكير العلمى – مصدر سابق – ص١٠٣.

(٤) أيكن، هنرى: عصر الأيديولوجية – مصدر سابق – ص٣٠٠.

(٥) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٦) ريشنباخ، هانز : نشأة الفلسفة العلمية – مصدر سابق – ص٧.

(٧) سيدا، عبدالباسط : الوضعية المنطقية – مصدر سابق – ص٧٣.

(٨) باشلار، غاستون : الفكر العلمى الجديد – مصدر سابق- ص٦.

(٩) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٠) ديبو، رينيه : رؤى العقل – مصدر سابق – ص٢١٠.

(*) أما الفلسفة الطبيعية Natural Philosophy فهى الاسم الذى أطلق على الفلسفة التى تتميز بتفسير تأملى سائد للطبيعة مأخوذ فى كليهما. وقد طرأت على الحدود بين العلم الطبيعى والفلسفة الطبيعية وكذلك مكانة الفلسفة الطبيعية نفسها فى نسق العلوم الفلسفية الأخرى.

أنظر : روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٣٤٢.

(١١) سيدا، عبدالباسط : الوضعية المنطقية – مصدر سابق – ص ص٨٣ : ٨٦.

(١٢) زكريا ، فؤاد : التفكير العلمى – مصدر سابق – ص١٢٤.

(١٣) ديبو، رينيه : رؤى العقل – مصدر سابق - ص٢٠٩.

(١٤) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(١٥) خرطبيل، سامى : الوجود والقيمة – مصدر سابق – ص١١٣.

(١٦) محمود، زكى نجيب : قشور ولباب – مصدر سابق – ص ص١٤٥ : ١٥٢.

(١٧) المصدر السابق : ص١٥٦.

(١٨) العراقى، عاطف : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر – مصدر سابق – ص٤٦٤.

(١٩) قنصوة، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص١٤.

(٢٠) ديوى، جون : البحث عن اليقين – ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى – دار إحياء الكتب العربية – ١٩٦٠ – ص ص٣٣٩ : ٣٤٢.

(٢١) قنصوه، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر - مصدر سابق : ص٣٦.

(٢٢) المصدر السابق : ص٣٧.

(٢٣) باشلار، غاستون : الفكر العلمى الجديد – مصدر سابق ص١٢.

(٢٤) سيدا، عبدالباسط : الوضعية المنطقية – مصدر سابق – ص١٢٦.

(٢٥) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول – مصدر سابق – ص٣٦٥.

(٢٦) المصدر السابق : ص ص٣٣١ : ٣٤٢.

(٢٧) شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون– مصدر سابق : ص٥٩.

(٢٨) متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام – جـ٢ – مصدر سابق – ص ص٣٩٣ – ٣٩٤.

(٢٩) شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق ص ص١٢٤ : ١٢٦.

(*) فيلسوف مادى إنجليزى تأثرت فلسفته بثورة القرن السابع عشر البرجوازية الإنجليزية وأهم مؤلفاته (فى المدينة) ١٦٤٢ – و(ليفياتان) ١٦٥١ وضع مذهب المادية الآلية ووضع مادية بيكون فى نسق مذهبى، وقد أشار ماركس إلى أن مادية هوبز كانت أحادية الجانب.

روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص٥٦٣.

(٣٠) أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية – مصدر سابق – ص٨٣.

(*) وجودى وظواهرى فرنسى وأستاذ بالكولج دى فرانس ومن مؤلفاته (بنيان التحمل) ١٩٤٢ و(علم ظواهر الإدراك) ١٩٥٣ و(مغامرات الجدل) ١٩٥٣ ودافع عن فكرة الحلقة التى لا تنفصل بين الذات والموضوع. وتعد فلسفته انتقائية لأنه يحاول أن يركب الوجودية مع الماركسية.
روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص ص ١٥٦، ١٥٧.

(٣١) الديدى، عبدالفتاح : الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة – مصدر سابق : ص٥٣.

(*) فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية ساهم مساهمة كبيرة فى تطور المنطق الحديث فقد طور منطق الإضافة وحسن لغة الرموز المنطقية وفى السنوات الأخيرة من حياته ساهم فى حركة نزع السلاح العام وقد خدمت مقالاته ضد الحرب والدعوة للسلام قضية التقدم الإنسانى.
روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية – مصدر سابق – ص ص٢٢٢ : ٢٢٣.

(٣٢) قنصوة ، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص ص٢١٢ : ٢١٥.

(٣٣) زيدان، محمود : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين – مصدر سابق – ص١٦٠.

(٣٤) غارودى، روجيه : النظرية المادية فى المعرفة – مصدر سابق – ص٤٣٦.

(٣٥) بايبه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٢٥.

(٣٦) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٣٧) المصدر السابق : ص ص٢٥، ٢٦.

(٣٨) باشلار، غاستون : تكوين العقل العلمى – مصدر سابق – ص٤٧.

(٣٩) صالح، رشيد الحاج : المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية – مصدر سابق – ص٤١.

(٤٠) بيليت، جان : عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة – مصدر سابق – ص٣٧.

(٤١) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤٢)زكريا، فؤاد : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان – مصدر سابق – ص ص١٣٩ : ١٤٥.

(٤٣) باشلار : غاستون : تكوين العقل العلمى – مصدر سابق – ص١٩١.

(٤٤) زكريا، فؤاد : اسبينوزا – مصدر سابق – ص٦٦.

(٤٥) أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية – مصدر سابق – ص١٩٥.

(٤٦) أدهم، على : مستقبل العلم لأرنست رينان – مصدر سابق – ص٥٦.

(٤٧) باييه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص١٤١.

(٤٨) ديوى، جون : البحث عن اليقين – مصدر سابق – ص ص٦٥ : ٧٢.

(٤٩) فلوجل، جون كارل : الإنسان والأخلاق والمجتمع – جـ٢ – مصدر سابق : ص ص ٣٦٩ : ٣٧١.

(٥٠) المصدر السابق : ص٣٧١.

(٥١) متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام – جـ١ – مصدر سابق – ص٣٦٠.

(٥٢) ايكن، هنرى : عصر الأيديولوجية – مصدر سابق – ص ص١٤٣، ١٤٤، ١٤٦.

وأيضاً : زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص ص٧٤: ٧٦.

حيث يتحدث فى هذا الجزء عن النظرة الدينية الجديدة.

. وأيضاً : شريط : عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق ص٥٨٥، ٥٨٦.

(٥٣) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص١٣٥.

(٥٤) المصدر السابق : ص ص٣٥، ٣٦.

(٥٥) عبدالملك ، أنور : تغيير العالم – مصدر سابق : ص ص١٣٥ : ١٤٥.

(٥٦) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق : ص ص٤٧، ٤٨.

(٥٧) المصدر السابق : ص٤٨.

(٥٨) المصدر السابق : ص ص ٤٨، ٤٩.

(٥٩) المصدر السابق : ص ص٥٠، ٥١.

(*) وهنا يعالج د. فؤاد زكريا مشكلة التعصب بأسلوب عقلى جدلى حياتى. نجد فيه التحام واقع الفكر مع واقع الحياة. فمما لا شك فيه أن هناك فكر يؤدى إلى التعصب الأعمى وهذا التعصب رافض للحديث ساخر من العلم وتقنياته لأنه متعصب متمسك بالقديم قانع بالواقع وهذا الواقع المريض يجب معالجته بوسائل عقلية ودراسته دراسة اجتماعية حيث يتعرض مفكرنا لجدل العلاقة بين الأغلبية والأقلية وبين الشعب والنخبة.

(٦٠) المصدر السابق : ص ص٥٣ : ٥٥.

(*) لا شك أن التسامح الدينى يتبعه التسامح الفكرى والعلمى.

(٦١) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول – مصدر سابق – ص ص٣٠٩، ٣١٠.

(٦٢) المصدر السابق : ص ص٣١٠ : ٣١٢.

(٦٣) زكريا، فؤاد : خطاب إلى العقل العربى – مصدر سابق – ص ص٧٤، ٧٥.

(*) التصلب وعدم المرونة يعنى عندنا التعصب والتمسك بحرفية النص مما يؤدى إلى استاتيكية التفكير والتخلف والبعد عن الديناميكية التى هى أساس الوجود الإنسانى وتطور التاريخ.

(٦٤) المصدر السابق : ص ص٧٦، ٦٤ : ٦٦.

(٦٥) شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – مصدر سابق – ص ص٥٤٢: ٥٤٦.

(٦٦) زكريا، فؤاد : خطاب إلى العقل العربى – مصدر سابق – ص ص٧١: ٧٣.

(٦٧) المصدر السابق : ص ص٧٣ ، ٧٤.

(٦٨) المصدر السابق : ص٦٨.

(٦٩) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٧٠) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٧١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٧٢) قنصوة ، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص٢١٧.

(٧٣) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٧٤) بدوى، عبدالرحمن : الموسوعة الفلسفية – جـ١ – مصدر سابق : ص١٤٠.

الفصل العاشر

الحرية الإنسانية
المعنى والتطبيق

١- الحرية الإنسانية – المعنى والقيمة

يطلق مذهب الحرية liberalism على القول بوجوب احترام استقلال الأفراد، والقول بضرورة التسامح فى شئوونهم، أو القول بوجوب الثقة بما ينشأ عن نظام الحرية من النتائج المعدة.

وأنصار مذهب الحرية يدعون إلى تنمية الحريات الفردية، وتحديد سيطرة الدولة. ولكن تحديد سيطرة الدولة لا يضمن حرية الفرد دائماً، لأنه إذا تحرر من سلطانها لم يسلم من الانقياد لسلطان غيرها من الجماعات[١].

ويمكن تسميته الاختيار (الحرية) free – will باللاحتمية Endeterminism وهى نقيض الحتمية، حيث الاعتقاد أن الظواهر الطبيعية والإنسانية لا تخضع لنظام. وتوجد اللاحتمية الذاتية واللاحتمية الموضوعية[٢].

أما الحتمية Determinism بالمعنى المشخص فهى القول أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً. والحتمية بالمعنى المجرد هى أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كل منهما متعلقاً بغيرة[٣].

مما سبق ندرك أن الحرية والحتمية يمثلان قطبين إحداهما موجب والآخر سالب. وهذا التنافر الشديد سيكون له دوراً كبيراً فى مسيرة الإنسان الحياتية والعلمية حيث تترتب عليها نتائج غاية فى الخطورة فالحرية اختيار وعلى من يختار أن يتحمل مسئولية اختياراته. والجبرية فقدان للهوية وضياع للأنا.

ولذا نجد أن الشجاعة[٤] مطلب الحرية الأول فالشجاعة هى أن نبحث عن الحقيقة ونقولها، وهى ألا نترك للقوة أمر حل النزاعات عندما يكون بوسع العقل أن يحلها" كما قال جان جوريس.

قيمة الحرية

كتب دنيس دى روجمون[٥] (القوة هى السلطة تمارس على الغير، أما السلطة التى تمارس على الذات فهى الحرية).

إن حرية الإنسان قادرة على الخلق فاختراع القوانين فى علم الطبيعة الرياضى يعد خلقاً بالمعنى الصحيح، إذ أن هذه القوانين ليست معطاة فى الظواهر، بل ينبغى أن يكتشفها العقل فيها. وكذلك الحال فى كل ما هو إنسانى، فمن المؤكد أن الإنسان يخلق عالمه وعلومه وفنونه وسياسته، ولا شك فى أنه لا يخلق كل ذلك دون مادة أو دون معطيات.

ومن هنا كان هناك نوع من الحتمية الحقيقية[٦].

تعليق ←توجد مواد ومعطيات كثيرة موجودة فى الواقع وعلى الإنسان (أن يختار) منها ما يتناسب مع توجهاته وقناعاته لأنها مادة ليست مفروضة عليها. ولكنها مادة قابلة للاختيار والتنقيح والإضافة وإعادة صياغتها من جديد دائماً وهذا أبرز دليل على قوة فعل الحرية، وبالتالى قوة الإنسان ككائن حر. ولذلك فنحن نختلف مع الرؤية السابقة.

والسؤال الآن الحرية حالة أم عملية؟ وما علاقتها بالتقدم؟[٧]

يقول د. فؤاد زكريا أسهب المفكرون فى إيضاح مفهومى الحرية عند أنصار التقدم والتخلف إلى حد لا يعود من الممكن معه إضافة أية فكرة جديدة إلى هذا الموضوع. ومع ذلك فمن المفيد – عنده – أن يعبر بصيغة موجزة تعبر بدقة عن التضاد بين النظرة التقدمية والنظرة الرجعية إلى قيمة الحرية.

وهذه الصيغة هى أن الحرية فى التفكير الرجعى (حالة) وفى التفكير التقدمى (عملية). فعندما يتحدث الداعون إلى قيم التخلف عن الحرية يعنون بذلك حالة معينة يتصف بها الإنسان.

أما الداعون إلى قيم التقدم فإنهم يتحدثون عن الحرية على أنها عملية نامية متطورة تسير مع تاريخ الإنسان بالتدريج[٨].

ومن الملاحظات على الحرية وعلاقتها بالتقدم الإنسانى أن الحتمية لا تؤثر فى الظواهر المعنوية، مثلما تؤثر فى الظواهر المادية، إذ أن للإنسان قدرة على التذكر وعدم التقدم تبعاً لذلك[٩].

وهنا يأتى الحديث عن **الحرية وعلاقتها بالمسئولية** فالإنسان مسئول لأنه حر، وتحقيقه لحريته لا يكون إلا بتحمله للمسئولية والإنسان الذى كان فى السابق ينعم بشىء من الاستقرار النفسى يفتقد اليوم هذا التصور الواضح. وفى ظل هذه الظروف لا يجد الإنسان المعاصر هويته وذاتيته إلا من خلال تحمله للمسئولية على الرغم من ارتباط الإنسان بالطبيعة والتاريخ، فإنه فى الوقت نفسه يتمتع بالحرية والاستقلال.

إذن فإن مقدرة الإنسان على أن يكون رائداً (للتقدم) أن يفهم ماهية الحضارة. ويعمل بها، ويتوقف على كونه مفكراً وكونه حرا.

مفكراً ← ليكون قادراً على فهم مثله وتصورها.

حراً ← ليكون فى وضع يتهيأ له فيه أن يرفع بمثله فى الحياة العامة[١٠].

ولذلك يقول د. عبدالرحمن بدوى فى (الأخلاق النظرية) أنه أصبح من الواضح ما بين الواجب والحرية من صلة وثيقة. ذلك أن الواجب، وإن كان ملزماً أخلاقياً فإنه يتفق مع بقاء الإنسان حراً. صحيح أن الالتزام يقلل من مجال الاختيار أو حتى يلغيه، لكن الشعور بالالتزام يصدر عن إرادة حرة هى التى تشرع لنفسها بنفسها وهى التى تقرر لنفسها بنفسها أداء الواجب (وهو فى هذا يعرض لرأى كانط من خلال كتاب الأخير Principes métaphysiqu es de morale[١١]).

وهنا ترتبط الحرية بالأخلاق. إذن فليست الحرية هى حرية الاختيار العشوائى. وإذا تم سلوك الإنسان على نحو عشوائى فقط، أو كانت قراراته مجرد اختيار بين دوافع طبيعية – إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا يعنى أن الإنسان يكون خاضعاً لتحديد أجنبى عن جوهر طبيعته، وبالتالى لا يكون حراً[١٢].

ولذلك نجد أن حلم الترابط العظيم بين (الحرية والعدالة) يراود اللاوعى الجماعى للبشر : مجتمع دون طبقات، اشتراكية ذات وجه إنسانى، مجتمع بهيج عبارات سحرية طالما رددناها عبثاً ومازالت مفعمة بالأمل[١٣].

٢- تطبيقات على الحرية

المجتمع الحر ← فى مجتمع ليبرالى لا تُملى فيه المواقف أو تجازى من قبل سلطة مركزية يقضى هامش الحرية المتاح باستثناء حالات الاغتراب الجماعى التى تنشأ عن ضغوط تبدل الأذواق، وعن تأثير وسائل الإعلام إلى تنوع كبير فى السلوك[١٤].

ويرى اشفيتسر أن الحرية المادية ترتبط بالحرية الروحية. فالحضارة تفترض أناساً أحراراً لأن بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة[١٥].

وهنا يجب أن نتحدث عن الحرية وبين العلم والدين (فالعلم يمثل الجانب المادى والدين يمثل الجانب الروحى).

فى حين أن أديان المطلق وفلسفات المطلق[١٦] تطلب قبل كل شىء مواقع حصينة يستطيع الفكر أن يقف عندها مرة واحدة، إلى الأبد. نرى أن العلم لا يطلب إلى مواضع ارتكاز لوثبات جديدة على الدوام. وافتراضاته مطبوعة بطابع النسبى والمؤقت. ولذلك لم يكن فى العلم شىء حاسم، وليس فيه شىء إلا ويمكن وضعه موضع البحث.

ولا يمكن للهندسى أو الفيزيقى أن يقولا (هذه الحقيقة قد كسبت وسنغلق دونها أبواب الفكر) بل بالعكس فقد رأينا أن أشد الاكتشافات بريقاً قد انبثقت من الاحتجاج على ما كان يبدو مستقراً مكين الاستقرار. وهذا التمرد أبو الفتوحات، قد شعرنا به جميعاً يملأ محاضرات (لانجفان) عن العلم والحتمية لأنه لا علم إلا ما هو نسبى. ومن أجل هذا سكون الحرية دائماً فى مواجهة جميع المشكلات هى نفس **قانون العلم**[١٧].

ولذلك نجد بين العلم والحرية وحدة لا تنقصم (باييه) بينما العقائد والمذاهب قد اعتمدت على العنف، ظل العلم نقى اليدين من الدم المراق. وقد تغلبت النظريات العلمية الكبيرة بما أوتيت من فضائل خاصة، فلم تجنح إلى تأييد الحكام أو الأغلبيات لتعيتها على السيطرة، واختصت بميزة فريدة! أنها أدخلت النظام دون أن تمس الحرية[١٨].

ويستشهد (باييه) بأمثلة على ذلك حين هتف لوكريتوس وقال (على مرأى من الجميع رقدت الحياة الإنسانية على الأرض رقده العار وقد أجهضتها وطأة دين تبدى من أجواز السماء برأس مخيف ينذر بوعيد معلق على رؤوس البشر الفانين حينذاك قام الرجل اليونانى. وهو أحد الفانين فكان أول من تجرأ على أن يرفع عينيه متحدياً"[١٩].

ولكن (باييه) يرى أن هذه الأبيات تعد تجنياً، فقد سعى الدين إلى (تحريرنا) قبل سعى العلم، وليس كل ما فى الدين وعيداً. غير أن من الحق أن يقال أن الدين قد أقام أركان الخوف الذى حاول أن يخلصنا منه وحتم على الناس إقامة الشعائر الدامية وأنذرهم بالعقاب المروع فأستحق أن يوصف بهذا العبث الشعرى القاسى [كم من بلاء استطاع الدين أن يجر على الناس][٢٠].

هذا هو رأى باييه الذى نذكره مع (تحفظنا عليه) فى بعض المواضع. فقد حرر الدين الإنسان من عبوديته للإنسان وجعل الناس جميعاً أحراراً

فالعبودية لله وحده. ولكن للأسف الشديد خرج علينا اليوم أناس يقذفون الروع والخوف فى قلوب الأخرين من خلال الدين بدلاً من بث المحبة فالدين محبة وإخاء وليس كراهية وعنف (وذلك فى أصوله وليس فى تحريفاته التى صنعها الغير من ذوى النفوس الغليظة والطبائع الخشنة التى أساءت إلى الدين ولم تحسن إليه).

ونتيجة لما سبق نجد أن التعصب[٢١] Fanaticism ضد الحرية والتسامح.. فالمتعصب للشيء هو المتصف بالميل الشديد إليه ويطلق اسم المتعصبين على كهنة الآلهة القديمة الذين كان من عاداتهم فى عباداتهم أن يعتريهم هذيان يحملهم على طعن أجسادهم بالمدى حتى يسيل منها الدم.

والفلسفة التى تفسر ظواهر الوجود بإرجاعها إلى تأثير القوى الخفية تسمى بفلسفة التعصب كفلسفة (روبرت فلود) الموسوية التى كانت تفسر كل شيء بالمعجزات الإلهية. ومن صفات المتعصب : أن يسخر عقله لهواه وأن يجدّ فى نصرة رأيه بالعنف، وأن يضيق عن المناظرة بالحق.

فالتعصب نقيض الحرية والتسامح إذا ازداد التعصب قلت الحرية والعكس بالعكس[٢٢].

وإذا أردنا أن نطبق كل ذلك عملياً على التطور والمجتمعات الصناعية. وجدنا أنصار المعنى المطلق للحرية[٢٣] فى نظرية التطور التى جاءت فى وقتها المناسب – دعامة لآرائهم حيث فسروها على نحو يلائم دعوتهم أشد الملائمة. فالصراع بين الطبقات المتعارضة المصالح فى المجتمع هو الصراع من أجل البقاء Struggle for existence وفى هذا الصراع الطاحن يفنى الضعفاء ويكون البقاء للأصلح Survival of the fittest ففى النظرية التطورية الأصلية – كما عرضها داروين قيم لارتقاء الأنواع عن طريق ازدياد تكيفها مع البيئة.

فى حين تأتى وجهة نظر أخرى تعارض الحرية فى العصر الحديث عملياً[٢٤]. فيرون أن الإنسان فى المدينة الحديثة قد تم توجيهه من جانب واحد، فأصبح واقعاً تحت تأثير صورة واحدية الجانب للعالم وهى صورة العلم والتقنية.

ولكن مهما كان اختلاف الآراء، فمما لا شك فيه أن التطور والتقدم والتحضر لا يمكن أن يتم إلا بموجب الحرية فالحرية إبداع وتغير وقفزات والتغيير كذلك. كما نرى.

ولذلك وجب علينا أن نوضح مفهوم الحرية[٢٥] فى (المجتمع الصناعى) إن هذه الكلمة لا يمكن أن يكون لها مدلول واحد فى مجتمع معقد كالمجتمع الصناعى – كما يرى د. فؤاد زكريا – لأن الحرية التى تدعو إليها فئة من فئات المجتمع، قد تكون عبودية بالنسبة إلى فئة أخرى.

ولذلك أكد أنصار مذهب الحرية المطلقة أن بين الفرد وبين تدخل المجتمع (الدولة) تضاداً أساسياً، والمسألة لا تحتمل التوثيق بينهما. فإما أن يكون الفرد حراً أو يكون للدولة إشراف عليه والحرية الصحيحة هى تلك الحرية للطبيعة[٢٦].

وضد هذا الرأى يؤكد أصحاب مذهب الحرية المنظمة أن التنظيم الذى يقوم به المجتمع أو الدولة هو الأساس الأول لقيام الحرية وان التدخل المستنير هو الضامن الوحيد لها[٢٧].

ويشيع بين الناس معنى عام للحرية (يستخدم فى مجال السياسة والتفكير الفلسفى) حيث أن قوام الحرية: هو قدرة الإنسان على أن يسلك من تلقاء ذاته دون أن يقع عليه أى ضغط خارجى. وهذا مذهب أنصار الحرية المطلقة، ولكن أول ما يلاحظ على هذا المعنى أنه (سلبى) تماماً. فالحرية فيه

هـى غيـاب الـضغط وانعـدام الإكـراه. وهـى ليـست صـفة محـددة نـسعى إلـى اكتشافها، وإنما هى حالة نـصل إليها إذا استطعنا أن نتجنـب أمـور معينـة. وإلـى جانب ذلك فإن هذا المعنى لا ينطبق على كل مجالات العلاقات الإنسانية(٢٨).

ولذلك نجد أن المشكلة الحضارية الكبرى فى الفترة التى تلت ما يسمى بالانقلاب الصناعى هى مشكلة العلاقة بين الحرية والتنظيم، وهل هى فى تضاد أم أن إحدى الفكرتين لا تتصور دون الأخرى(٢٩).

وحول هذه المشكلة يدور – فى وقتنا الحاضر – أقوى صراع فكرى بين فريقين يؤكد أحدهما أن الحريـة لا تتنـافى مـع التنظـيم، ويؤكـد الآخـر أن الحرية لا تتحقق إلا إذا وجد فى المجتمع نوع من التنظيم. لذلك نرى آدم سميث يتحدث عن مذهب الحرية الاقتصادية فى التطور الصناعى الحديث، حيث يرى وجود قانون طبيعى يجعل النـاس فـى سعيهم إلـى تحقيـق مصالحهم الخاصـة يحققون فـى الوقت ذاتـه مصالح المجموع، بل إن هذا القـانون ليؤدى إلـى أن تـصبح الوسيلة الوحيدة لرعايـة صـالح المجمـوع هـى أن تتـرك للنـاس حريـة التصرف فى شئونهم كما يرغبون.

وهذه الآراء لا ينبغى أن تفهم إلا فـى ضـوء العصر الـذى ظهرت فيـه، فدعوة الحرية الاقتصادية عند آدم سميث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسعى الرأسمالية الناهضة إلى النمو والتوسع(٣٠).

ولكن آدم سميث – هنا – لم يوضـح لنـا هـل سيتبع ذلك حريـة فرديـة أم أنها مكبلة بقيود عنصر المنفعة والمنفعة المادية فقط؟؟؟

والمشكلة(٣١) اليوم لم تعد فى قبول إشراف المجتمع على الأفراد أو عدم قبوله، وإنما فى مدى هذا الإشراف الذى أصبح مرغوباً فيه على الدوام.

تعليق ← مما لا شك فيه أن فرض الرقابة على كل شيء حاجات الإنسان بل والإنسان نفسه أصبح من الأشياء البغيضة على إنسان العصر الحالى بحيث أصبح يشعر وكأنه يسير فى الحياة مكبلاً بأغلال حديدية طوال الوقت، ولا يستطيع الفرار منها. ولذلك فأننى أرى أن تقييد الحريات يفسد المجتمعات مادامت هذه الحريات تعرف قيمة ذاتها وتتحمل المسئوليات. وفى نفس الوقت يجب على المجتمع أن ينظم آليات استخدام الحرية بل ويعاقب من يسىء استخدامها ويضر بالآخرين. فالحرية إمكانية ومسئولية..

ولذلك نجد فريدشن هايك[٣٢] ينتقد فكرة التنظيم والتخطيط فى فصول كتابه (الطريق إلى العبودية) فالتنظيم والتخطيط يعنى توجيه نشاط المجتمع كله نحو هدف واحد. وهذا الهدف يختلف من نظام إلى آخر، على أن توجيه كل مظاهر نشاطنا تبعاً لخطة موحدة يفترض مقدماً أن تكون كل حاجاتنا قد قدرت، وأعطيت لها مكانه معينة فى سلم القيم على نحو يمكن من التفضيل بينها واختيار الأصلح منها.

ويؤكد هايك فى نفس الكتاب The road serfdom أن الإنسان لا يمكن أن يكون لديه سلم شامل للقيم كهذا، ومن المحال أن يستوعب أى ذهن تلك الكثرة الهائلة من الحاجات المختلفة للناس المختلفين على النمو الذى يطلب تحقيقه فى النظام التخطيطى. ويدافع هايك عن مبدأ (دع الأمور تسير فى مجراها) ضد النقد الذى يوجه إليه والقائل أن أساس هذا المبدأ ينطوى على نوع من الأنانية[٣٣].

وقد أشار ليبنتز إلى نوع من الحرية المحظورة (عكس ما جاء به هايك) فقد قال أن الشر الخلقى يتمثل فى الذنوب والمعاصى، ويرجع إلى حرية الإنسان وهذه الحرية فى حد ذاتها خير، ولكن الشر يأتى من إساءة استخدام الإنسان للحرية[٣٤].

أما ديكارت فنجده يتحدث عن بعض النتائج التى استخلصها من اكتشاف جاليليو يعدل عن هذه الحرية التى يعرف قدرها ويحسه، ويكتب إلى الأدبى (مرسن) قوله (ولئن كنت أعتقد أنها مستندة على براهين يقينية جداً وبديهية جداً، فإنى لا أحب أبداً مع ذلك أن أجاهر بها معارضاً سلطة الكنيسة)[٣٥].

وهنا نجد ديكارت – الذى عُرف عنه أنه عالماً فى الرياضيات وفيلسوفاً كبيراً واسمه مرتبطاً بصعود الفلسفة الحديثة وتوجه النظر إلى الفكر الإنسانى بل والإنسان نفسه (الكوجيتو الديكارتى) نجد ديكارت نفسه ضد الشكف العلمى وكأنه فاقد للحرية منصاع لسلطة الكنيسة وكأنه العائد بنا إلى عصور الظلام والجهل حيث تتحكم القوى الدينية فى مقدرات وعقول الناس كما كان فى العصور الوسطى. وهذا ما لم نوافق عليه أبداً ..

وإذا انتقلنا إلى هوبز[٣٦] فسوف نجده يطبق الحرية فى مجال الحق. فالحق عند هوبز هو الحق الطبيعى، وهى (الحرية الممنوحة لكل إنسان) لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة، أى للمحافظة على حياته الخاصة، وبالتالى حريته فى أن يفعل أى شىء يكون فى تقديره.

الحق الأول ← هو البقاء أو المحافظة على الذات ويعبر عن الغاية.

الحق الثانى ← هو أن يكون من حق هذه الذات استخدام كافة الوسائل القدرية التى تكفل تحقيق الغاية.

الحق الثالث ← يترتب على هذين الحقين الغاية والوسيلة، حق ثالث هو أن يكون من حق الإنسان تقرير أنواع الوسائل الضرورية التى تكفل له تحقيق الغاية، وهى المحافظة على بقائه وتقدير حجم الخطر.

الحق الرابع ← هو حق الملكية أو وضع اليد أو الاستحواذ على أى شىء أجده أمامى، فليست هناك ملكية خاصة.

٣- مسئولية العالم والمخترع تجاه الأخلاق

المسئولية[٣٧] Responsibility التبعة وتنقسم إلى :

أ- المسئولية المدنية التى توجب على الفاعل الذى سبب لغيره ضرراً، أن يعوضه عنه سواء الضرر بسبب آرائه أو إهماله.

ب- المسئولية الجنائية تقع على شخص ارتكب مخالفة أو جريمة ولهذه المسئولية علاقة وثيقة بالمسئولية الأخلاقية.

ج- أما المسئولية الأخلاقية فهى المسئولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقى وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة.

ويطلق اصطلاح الشعور بالحرية على إدراك الفاعل لقيمة عمله.

فالمسئولية إذن هى[٣٨] ← إقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال وباستعداده لتحمل نتائجها، وما يصدر عنه من أفعال، قد يتسع مجاله فيشمل كل من هو مسئول عنهم. والإقرار بالمسئولية عن الأفعال لا يكفى وحده، بل لابد من تحمل نتائج هذه الأفعال وهذه النتائج أما معنوية (الاحترام أو الاحتقار) أو قانونية (الثواب أو العقاب) أو اقتصادية (التعويض المالى عند الضرر اللاحق للضحية) أو دينية (نعيم أو جحيم الآخرة) أو أخلاقية (المدح والذم).

وتتعلق المسئولية بفكرة الواجب[٣٩] Duty والواجب مقولة أخلاقية تشير إلى الضرورة الأخلاقية لأداء التزامات معينة. وتعتبر الأخلاق الماركسية أن للالتزامات طابعاً موضوعياً، على العكس من المثالية التى تبحث عن مصدر الواجب فى الفكرة المطلقة (هيجل) وفى العقل العملى الذاتى (كانط).

(مما لا شك فيه أن مجالى الواجب فى الاتجاهين المثالين السابقين إنما هو شديد الاختلاف – كما نرى – فهناك فرق كبير بين Absalute idea in

Subjective practical reason in kant وبين Hegle philosophy . philosophy

ولكن ما هى خصائص المسئولية؟[٤٠]

إنها ضرورية – تقوم على الحرية – تفترض العقل السليم – تقوم على المعرفة – ومن شروط قيامها أن توجد سلطة تضع القواعد وتقوّم الأفعال – ومن شروط المسئولية ثبات هويتنا الشخصية خلال الزمان لأن المسئولية الأخلاقية تمتد إلى ما وراء أفعالنا.

ولما كانت هذه الخصائص والشروط غير متوافرة كلها – كما يرى د. عبدالرحمن بدوى[٤١] – بل ثمة درجات لتوافرها، تتفاوت المسئولية وبالتالى صارت ذات درجات.

أ- مما يحد من المسئولية : ضآلة الحرية مثل تسلط السلطة القاهرة وضغط العادات والإرهاب المعنوى.

ب- ومما يضيق أو ينفى المسئولية استحالة الأمر المطلوب فعله. ومن هنا جاء القول (لا يلزم أحد بفعل المستحيل).

لوسن ← "ينبغى ألا نتحمل مسئولية مُفرطة، ولا مسئولية أقل مما نستطيع. بل لابد أن نختار، وفقاً لاستعدادنا، الالتزامات التى سنلتزم بها".

ج- مما يقلل من المسئولية أو يلغيها الجنون والطفولة وعدم البلوغ. والقانون الجنائى فى كل الدول المتحضرة يقرر أنه لا جريمة حين يكون الفاعل فى حالة جنون أثناء ارتكاب الجريمة.

والمسئولية الكاملة أو لا مسئولية ولا وسط بينهما – ذلك هو موقف الأخلاق العالية.

فالأخلاق مسئولية[٤٢] لا حد لها تجاه كل ما هو حى. ولكن اليوم يرى الناس – كما يقول اشفيتسر – أنه من المبالغة أن يقال أن مراعاة كل ما هو حى، حتى أدنى مظاهر الحياة، أمر تتطلبه الأخلاق العقلية. ولكن سيأتى الوقت الذى فيه يدهش الناس من كون الإنسانية قد احتاجت إلى كل هذه المدة الطويلة لتتعلم كيف تنظر إلى الأذى الموجه عن غير تفكير إلى الحياة على أنه أمر لا يتفق مع الأخلاق (فالأخلاق مسئولية تجاه كل ما هو حى).

والآن يأتى السؤال عن مسئولية العلم والعالم فهل كلاهما مسئول أم لا؟

بالنسبة للعلم[٤٣]:- أصبح على العلم الذى ترتب على نتائجه أخطار مشار إليها، مطالباً الآن أن يتحمل أيضاً عبء استقرار الحياة الإنسانية، واستعادة السلام العالمى على أساس من التعاون الدولى، وفحص الأسس التى يقوم عليها هذا العلم بهدف الوصول إلى (أخلاقيات) تحكم مساره وتضبط زمامه.

بالنسبة للعلماء : يرى البعض أن غاية العلماء هى (المعرفة) فقط ذلك لأن العلم الصحيح بحث مبرأ من الأغراض، لا يعنيه حين يرى مشكلة أن يعرف هل يكون لحلها نتائج عملية أم لا يكون، ولا يبالى إلا بأن يستعيض عن جهل بعلم. وهذا ما قاله مسيو لانخفان [Langevin عالم فرنسى من علماء الطبيعة المعاصرين وأستاذ علم الطبيعة فى الكوليج دى فرانس وله مباحث عن الإلكترون والكهرباء] فى محاضراته القيمة عن نظرية العلم ومذهب الحتمية.

وإن كنا ← نختلف اختلافاً جذريا مع هذه الرؤية إلا أنها رؤية قد يؤكدها الكثيرون وقد ينفيها أيضاً الكثيرون.

ولذلك نرى [بابيه][٤٤] يقول أنه متى تم للعالم أو المخترع أن يركب آلة أو جهازاً من أجل غاية تتجاوز (المعرفة المحضة) يخرج من مجال العلم، ولا يعود يحمل مهما يفعل إلا مسئولية الشخصية.

وعندما يكون عالماً[٤٥] تكون لديه رغبة واحدة تملك عليه نفسه، وهى الرغبة فى المعرفة، وحين يكون إنساناً تكون لـه أهواؤه وعواطفه ومصالحه. وكما كانت له أهواؤه فليس عجيباً أن يسخر معرفته لخدمتها. ولكن لا دخل للعلم بهذه الرغبات. وهو منها برىء حتى لو كانت (آثمة).

ولهذا السبب لم يكن العلم مسئولاً عن المدفع والقنبلة ولا سائر الوسائل الفتاكة.

وهناك من يضيقون تلك المسئولية[٤٦] إلى الحد الأدنى فيرون أنها تقف عند حدود معمله أو مختبره. وهناك من يوسعون هذه المسئولية إلى أقصى حد فيرون أنها تمتد – فى عصرنا الحاضر – إلى المجتمع بأسره. ولكن ولكل من الفريقين، ومن يقفون موقف وسط منه حججهم الخاصة ..

هوامش الفصل العاشر

(١) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق – ص ص٤٦٥، ٤٦٦.

(٢) المصدر السابق : ص ص٤٨.

(٣) المصدر السابق : ص ص٤٤٢ ، ١٤٣.

(٤) بيليت، جان مارى : عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة – مصدر سابق : ص١٩٥.

(٥) المصدر السابق : ص ٢٩٨.

(٦) موى، بول : المنطق وفلسفة العلوم – مصدر سابق – ص ص٢٣٠ : ٢٣٣.

(٧) زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة – مصدر سابق – ص ص١٠١، ١٠٢.

(٨) المصدر السابق : ص ص١٠٢ : ١٠٣.

(٩) موى، بول : المنطق وفلسفة العلوم – مصدر سابق – ص ص٢٢٨، ٢٢٩.

(١٠) زقزوق، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة – مصدر سابق – ص٢٢١.

(١١) بدوى ، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – مصدر سابق – ص ص١٢٧ : ١٣٥.

(١٢) زقزوق، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة – مصدر سابق – ص٢٢٣.

(١٣) بيليت ، جان مارى : عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة – مصدر سابق - ص٢٧٩.

(١٤) المصدر السابق : ص١٤٩.

(١٥) اشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – مصدر سابق – ص٢١.

(١٦) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٩٥.

(١٧) المصدر السابق : ص ص٩٥، ٩٦.

(١٨) المصدر السابق : ص٩٧.

(١٩) المصدر السابق : ص١٢٥.

(٢٠) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٢١) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – مصدر سابق – ص٣٠٥.

(٢٢) المصدر السابق : ص ص٣٠٥، ٣٠٦.

(٢٣) زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق – ص ص١٣٤، ١٣٥.

(٢٤) زقزوق، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة – مصدر سابق – ص ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢٥) زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مصدر سابق - ص١٣٤.

(٢٦) المصدر السابق : ص١٣٦.

(٢٧) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٢٨) المصدر السابق : ص ص١٣٦، ١٣٧.

(٢٩) المصدر السابق : ص١٢٨.

(٣٠) المصدر السابق : ص ص١٢٨ : ١٣٠.

(٣١) المصدر السابق : ص١٣٨.

(٣٢) المصدر السابق : ص١٤١.

(٣٣) المصدر السابق : ص ص١٤١، ١٤٢.

(٣٤) زقزوق، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة – مصدر سابق – ص١٤٣.

(٣٥) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص١٢٢.

(٣٦) أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ـ مصدر سابق ـ ص ص٣٣٢: ٣٤١.

(٣٧) صليبا، جميل : المعجم الفلسفى ـ جـ٢ ـ مصدر سابق ـ ص ص٣٦٩، ٣٧٠.

(٣٨) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظريه - مصدر سابق ـ ص ص٢٢٣، ٢٢٤.

(٣٩) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية ـ مصدر سابق ـ ص٥٧٢.

(٤٠) بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية ـ مصدر سابق ـ ص ص٢٢٦، ٢٢٧.

(٤١) المصدر السابق : ص ص٢٢٨ : ٢٣٢.

(٤٢) المصدر السابق : ص٢٨٠.

(٤٣) زقزوق ، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ـ مصدر سابق ـ ص٢١٦.

(٤٤) باييه، ألبير : دفاع عن العلم ـ مصدر سابق ـ ص٤١.

(٤٥) المصدر السابق : ص ص٤١، ٤٢.

(٤٦) زكريا، فؤاد : التفكير العلمى ـ مصدر سابق ـ ص ص١٨٢ : ١٨٥.

الفصـــل الحادى عشر

آليات حل مشكلة التنافر بين العلم والأخلاق

مدخـل :

ما هى المشكلة، المشكلة هى التعارض بين العلم والأخلاق والقول بأن العلم باكتشافاته وتقنياته الحديثة أهدر القيم الأخلاقية وجعل الإنسان بعيداً عن ذاته وروحه قريباً من المادة.

أما آليات حل المشكلة فهى كثيرة فقد قدم الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين حلولاً مختلفة لحل النزاع القائم بين العلم والأخلاق وكانت لهم وجهات نظر مبررة منطقياً من زاوية تفكيرهم الخاص. ولذلك سوف نعرض فى هذا الجزء أسباب المشكلة – وكيفية الوصول إلى حلول مرضية لها.

١- أسباب المشكلة

يرى بايبه أن العلم يقترف كل هذه الآثام، أما الذى يجعل الناس يقعون فى الخطأ هو أنهم فى الغالب يخلطون بين العلم فى نفسه، وبين التطبيقات المستفادة من العلم. فرجل الشارع لا يفهم من العلم إلا السكك الحديدية والطائرات والتليفون والآلات على اختلاف أشكالها(١).

وقد يجوز الخلط على العالم نفسه – أحياناً – فيتكلم ويحكم وكأن العلم هو ذلك كله حقاً، ولكن العلم لحسن الحظ شىء آخر إنه يبحث عن الوقائع والقوانين بحثاً بريئاً، ولذلك لابد من التمييز بين النظر والعمل فى المعرفة. والفن هو أول ما ينظر فيه البحث العلمى وهو شرطه وقانونه. ومهمة الباحث فى علم الطبيعة أو فى علم البيولوجيا أو فى علم الاجتماع مقصورة على جودة التمحيص للوقائع وسن القوانين(٢).

ومثال ذلك ← إذا كنا لا نحكم على جهاز من كيفية استخدامه على يد عامل (غبى) قليل المهارة، فبأى حق تحكم على العلم تبعاً لما تجرأت على استخدامه فئة إنسانية جشعة قاسية؟(٣).

فالخلط بين العلم وتطبيقاته هو منشأ اتهام العلم بأنه مناوئ للأخلاق بحجة أننا استخلصنا منه وسائل للقتل وللاستعباد والموت الذى سببه الفولاذ أو الغاز والسخافات التى تذيعها السينما : كل هذا ليس من صنع العلم. بل من صنعنا نحن(٤).

تعليق :- يمكن أن نستخلص من رأى بابيه أن فشل التطبيق لا يعنى فشل النظرية فهناك شروط محكمة لتطبيق النظرية والخلل فى هذه الشروط يؤدى إلى سقوطها. وسوف نعطى مثالاً لذلك حين يصف الطبيب دواءً معيناً لمريض معين بمرض معين ويحدد له جرعات محددة، ثم يتناول هذا المريض هذا الدواء بعينه (بغية الشفاء من المرض) ولكن بجرعات مختلفة فهل ينتظر أن يشفى من دائه! الحقيقة لا فهناك فرق بين الوصف والتطبيق.

ويرى بابيه أن سبب الخلط فى العلم سببان: (٥)-

السبب الأول ← إن الذى يكشف القانون العلمى ويرسم مشروع الآلة رجل واحد فى الغالب.

السبب الثانى ← إن العلماء كثيراً ما يكونون أول من يفاخرون بالتطبيقات النافعة، وقد ينساقون إلى القول بأن غاية العلم أن يسيطر على الطبيعة، وما داموا يستبيحون لأنفسهم الفضل فى النجاح الموفق، فهم معرضون منطقياً لأن يتحملوا وزر التطبيقات الآثمة، ولكن إذا كانت هذه الأسباب تفسر الخلط المألوف بين العلم والصناعة واستعماله، فهى لا تبرره.

٢- آليات حل المشكلة

أشار العالم الكيمائى صودى Soddy بقوله "إن لآلئ العلم لم تلق إلى الآن إلا للحلاليف فكوفئنا على ذلك بفئة من أصحاب الملايين، وبأحياء الفقراء القذرة والتسلح استعداداً للحروب وما تجره من ويلات ودمار"(٦).

ولكن هذا يسير إلى ما فى ثقافتنا من تصدع وانقسام، فالحرب التى تعبئ العلوم فى سبيل التدمير الشامل إنما تعبئها كذلك فى سبيل المحافظة على الحياة وشفاء الجرحى. وعلى ذلك فإن عامل الثقافة (العلم) هو عامل لا يؤدى مع ذلك إلى نتائج ذات أثر اجتماعى، إلا إن كان متأثراً بتقاليد اقتصادية وسياسية وبعادات تكونت ورسخت أصولها قبل ظهوره[٧]. مما يؤكد على إن للعلم جانبان جانب سلبى وجانب إيجابى، فهو عمله واحدة ذات وجهين مختلفين.

ويتساءل د. زكى نجيب محمود فى كتابه (ثقافتنا فى مواجهة العصر) لماذا يخاف الخائفون من طغيان العلم وتقنياته ومعامله؟ يخاف هؤلاء أن يؤدى ذلك إلى جفاف العاطفة الإنسانية وذبولها على اعتبار أن العاطفة لا مكان لها فى حياة يسودها العلم وملحقاته. وحقيقة الموقف عند د. زكى أن لكل من العقل والعاطفة مهمة مختلفة. (والمهمتان متكاملتان) فى كل عملية من مجرى النشاط اليومى. فالإنسان يختار أهدافه بالعاطفة، ثم يخطط الخطط بالعقل لتحقيق الأهداف[٨].

ولذلك يرى أن الأمر مرهون بالهدف المقصود، وبطريقة الوصول إليه، فكل دراسة تشعر الإنسان بإنسانيته من حيث هو كائن حر الإرادة يختار الأهداف كما يشاء ويفكر لتحقيقها بغير معوقات وحوائل، لابد يؤدى آخر الأمر إلى الإنسان الذى يريده المذهب الإنسانى. فليس الخوف من العلوم الطبيعية فى ذاتها، ولا من العلوم الإنسانية فى ذاتها. بل الخوف هو من أن يدخل الدارس إلى رحاب هذه العلوم أو تلك محدود النظر فيفقد بهذا التحديد أول شروط الحركة الإنسانية[٩].

ثم يعلن د. زكى نجيب محمود عن أمله فى حل المشكلة فيقول : هل نعيش لنرى يوماً يفيق الإنسان من وحدته مع بيئته فتتدخل المجموعتان من

العلوم فى جهد بشرى واحد، لا يكون فيه عالم للطبيعة : جاهلاً بتاريخ الإنسانية وأهدافها، ولا يكون فيه دارس للإنسان جاهلاً بالبيئة الطبيعية التى يسكنها الإنسان[١٠].

فالعلاج عند د. زكى كما نرى فى الفقرة السابقة هى الوعى الكامل بظروف العلم وملابساته والأخذ بتطوراته، والوعى الكامل بظروف الإنسان ذلك الكائن الواعى الفريد الذى هو المستفيد الأول والأخير من المنظومات العلمية. وثمة توافق على هذا القول.

فى حين يرى د. العراقى[١١] أن سبب الخلل هو عدم التمييز بين النظرية العلمية وتطبيقاتها. وإذا قمنا بذلك ظهرت براءة العلم من كثير من الاتهامات التى توجه إليه. وهل من المعقول – كما يرى – عندما يقوم نفر من أرباب السياسة أو تجار السياسة وتجار الحروب بتشجيع صناعة الأسلحة الفتاكة كالقنبلة الذرية وقنابل النابالم والغازات السامة أن تلقى بالمسئولية على العلماء الذين أخلصوا فى تغيير وجه البشرية وتغيير نظرتنا للكون؟؟

وحل المشكلة[١٢] عند د. العراقى ← أن تضع فى الاعتبار حين نطبق أى فكرة أو نظرية علمية ألا تتعارض فى التطبيقات مع السمو الأخلاقى والروحى. إن هذه الفكرة تحل الكثير من المشاكل والتساؤلات حول مدى الاتفاق أو الاختلاف بين التقدم العلمى من جهة والأخلاق الإنسانية من جهة أخرى.

وإذا لم تعمل بذلك. ونضع نصب أعيننا حكاماً ومحكومين وعلماء وباحثين ومفكرين، فسوف تحل بنا اللعنة، وسنصبح أكثر شراً فى سلوكنا من حيوانات الغابة.

ويرى (بابيه)[١٣] أنه لو نشأت الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وسط شعوب حكيمة، لما استخدمت إلا لغايات سليمة كريمة. وإذا كانت الكشوف العلمية،

التى تعطينا عن الواقع صورة أكثر اتساقاً قد جعلت فى خدمة أعمال الفتك والعدوان، فليس الذنب ذنب هذه المكتشفات، وإنما هو ذنب مجتمعاتنا التى تحمل فى نفسها رغبات فاسدة.

وهنا يؤكد بابيه – كما نرى – على أهمية الحكمة والعقل فى استخدام المكتشفات العلمية والعمل على إصلاح الأخلاق الاجتماعية.

آمال لم تتحقق عند بابيه(١٤) ← يقول بابيه الواقع أننا مضطرون إلى أن تتخيل العالم الأفضل ما دمنا نعيش فى عالم ترى فيه الشراهة والكراهية والعدوان تستخدم العلم مع التنكر له وتطلب إليه كل يوم أدوات للحقد والقهر. ولكن سأتجنب كل نبوءة متفائلة، فالإغراق فى التفاؤل قد يغرى الإنسان بالكسل – كما يرى – وواجبنا أن نسعى لتجنب الإنسانية عهود الوقوف والتقهقر، ولنجعل الانتصار للروح العلمى والأخلاق العلم والمثل الأعلى الذى تحمله فى نفسها.

تعليق ← نحن نسعى إلى التفاؤل كما يسعى (بابيه) ولكن مع التأكيد على ألا يكون تفاؤلاً ساذجاً بل تفاؤلاً واعياً عقلانياً يعلم إلى أى طريق تقوده قدماه بمعرفة وقدرة على التنبؤ ورسم الخطوات الصحيحة المدروسة التى تؤدى إلى نتائج صحيحة وبالتخطيط السليم بل أيضاً بوضع أسس قوية لبناء أخلاق للعُلم.

ما هو السبيل إلى العلاقة بين العلم والأخلاق؟(١٥)

إذا تجلت الفاعلية الإنسانية فى صور متباينة من الفلسفة والدين والفن والعلم، فإن القيم تسودها دون استثناء فهى تصدر جميعاً عن فاعلية ذات طابع جوهرى مشترك، هو طابع (الفاعلية القيمية) ولا يعنى ذلك اختزالاً لكل تنوع النشاط الإنسانى وخصوبته إلى صورة واحدة، وإنما يعنى كشفاً للوحدة التى تضم عناصرها وتلم عناصرها تيسيراً لفهمها وتفسيرها.

تعليق ← النظرة السابقة تؤكد على النظرة الواحدية للأشياء (الفن – العلم – الدين) فكل هذه الأشياء ناتجة عن الإنسان وفاعلية فى الحياة فلابد أيضاً أن تتسق مع منظمته العلمية (أى قيمه الأخلاقية وسلوكياته الحياتية).

فى حين يرى د. أنور عبدالملك. أن التناقضات المتراكمة بالإضافة إلى انتشار البطالة أدت إلى التقليل النسبى من أهمية (العامل الاقتصادى) والعودة إلى الاهتمام بمجال القيم ومما يؤكد على ذلك دراسة البعد الثقافى والفلسفى والدينى(١٦).

ونحن نلمس هنا دعوة د. عبد الملك. بالتقليل من الجانب الاقتصادى وبالتالى العلمى حيث يقوم الاقتصار على العلم فهذا التحجيم يؤدى إلى البعد الطفيف عن العلم والقرب من القيم الأخلاقية والروحية.. وإن كنا نختلف معه فى ذلك لأن ذلك سيجعلنا بمثابة الأغراب فى عالم نحن جزء منه ...

ولكن يعود ويتساءل كيف نعيد للقيم مكانتها فى الثورة التكنولوجية؟؟؟(١٧)

إن المعرفة الجديدة الداعية إلى تجديد الاهتمام بالقيم وخاصة القيم الاجتماعية تتجه إلى فقد مركزية العمل الإنتاجى بالمقارنة مع توسيع وقت الفراغ، والإفادة منه، كما تتجه إلى إعادة تقييم مركز المرأة فى المجتمع، وخاصة التمييز بين إنسانية المرأة وبين معاملتها كسلعة للمتعة باسم تحريرها الشكلى، وإلى تغيير نوعية العلاقات بين الآباء والأبناء فى اتجاه التكامل والمشاركة، وإلى إدراك أن الإنسان الناضج بلغ من الحماقة إلى درجة تصنيع الأسلحة الذرية التى يمكن أن تقضى على وجود الإنسانية.

ولذلك كان سوء استخدام التقنيات الحديثة النووية(١٨) وراء الكثير من الشرور. وهذا يرجع إلى التطبيق – كما يرى تايلور – فليست المعلومات التى

حصلت عليها الثورة العقلية هى وحدها المعرضة لسوء الاستعمال، ولكن تلك التى حصلت عليها الثورة الميكانيكية أيضاً. فقد سبق أن أسىء استعمال تلك المعرفة خاصة في نصف القرن الأخير فى الإشارة إلى الأخطار التى طرحتها الأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية للدمار الشامل والأخطار الناجمة عن زيادة تلوث البيئة وازدياد السكان.

ويرجع ذلك – كما يرى – إلى الطبيعة المركبة للمجتمع الصناعى الحديث، حيث توجد مراحل متعددة بين الفكرة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية، ويؤدى هذا إلى التقليل من درجة الإحساس بالمسئولية عند كل مرحلة. ولكن العلماء بدأوا يدركون الطبيعة الكاملة لمسئوليتهم[١٩].

تعليق ← هذا – عندنا – تعميم مخل بالهدف لأن الحكم على الكل (العلماء) من خلال الجزء (عالم واحد) لا يعنى أن كل العلماء قد استيقظ ضميرهم فجأة على صوت الدمار والقتل فباتوا يعقدون العزم على عدم العودة إلى ذلك. فلا يمكن أن نجمع على أن كل العلماء يتحملون مسئولية اكتشافاتهم. والكل سوف يتبع نفس المنهجية – التى هى قريبة من المثالية بعيدة عن الواقعية.

ويعالج (جون ديوى)[٢٠] المسألة بشكل مختلف – بعض الشىء – فيرى أن علم الطبيعة قد سبق علم النفس، فلقد سيطرنا سيطرة تامة على التركيب الآلى للطبيعة، بحيث استطعنا أن نستخرج منها جميع السلع الممكنة. بينما يعوزنا الحصول على معرفة الظروف التى من خلالها تصبح (القيم) الممكنة واقعاً فى الحياة.

ولهذا السبب ترانا لا نزال تحت رحمة العادة أو المصادفة، ومن أجل ذلك تحت رحمة القوة.

ولنا الآن أن نتسائل :

ما هو التحدي العلمي التكنولوجي العربي اليوم؟[٢١]

يرى د. نبيل على أن هذا ينطوي على أسئلة هي :

أ- هل يمكن استثمار العقل العربي بفاعلية في إطار سياسات علمية وتكنولوجية تجمع شتات الجهود العلمية المتناثرة في صورة نشاط مؤسس منتج؟

ب- هل يمكن وقف نزيف العقول الظاهر وغير الظاهر في ظل إدراكنا أن مجتمع المعلومات يوفر مناخاً مواتياً للغاية لاستقطاب العقل العربي.

ج- هل يمكن زيادة القدرة على الانتقاء التكنولوجي ومحاولة ترشيد عمليات توطين التكنولوجيا في بيئتنا العربية.

د- هل يمكن إقامة صناعة برمجيات عربية في مناخ غير موات لحماية الملكية الذهنية.

تعليق ← نحن نرى أن كل هذه الآمال مستحيلة التحقيق، إلا إذا أعدنا تخصيب ترتينا العربية وعقولنا العربية وقمنا بتبسيط علومنا بما يتناسب مع هويتنا ويتنافس مع الآخر .. ولا يمكن ذلك أيضاً إلا بإثارة العزائم والهمم وجعلنا عقولنا وعاءً للعلم وأرواحنا وعاءً للقيم والأخلاق. فهل نحن قادرون على ذلك؟ ولكن ما هو الجزاء لمن يخرج عن الطبيعية بل ويؤدى إلى مفاسد و شروربها.؟

يرى (هوبز)[٢٢] أن المستويات التى تعمل فيها قوانين الطبيعة عنده هى :

أ- المستوى الأول : الأخلاقى الداخلى أو (مملكة النوايا والضمير) ولا يأخذ بها القضاء لأنه لا يعاقب إلا العقل الخارجى .

ب- المستوى الثانى : يتحول هذا الموجود إلى مواطن يحاسب أمام القضاء. وهكذا نجد لدينا مصدرين للإلزام هما :

الأول : يستمده الفرد من تفسيره للقانون الطبيعى .

الثانى : تشتقه السلطة من تفسيرها وشرحها لهذه القوانين. وهذه الازدواجية هى التى قادت هوبز إلى التفرقة بين الخطيئة Sin والجريمة Crime.

وإذا كان العلم له آثاره السلبية وخاصة على المجال السياسى والدولى. فكيف يمكن أن نتجنب تلك الآثار من زاوية سياسية أيضاً[٢٣].

أولاً : من خلال الديمقراطية فى صورتها الليبرالية الغربية التى تفتح مجالاً واسعاً للتعبير عن هذه التناقضات واقتراح البدائل ولاستيعاب النواحى السلبية بها.

ثانياً : التراث الحضارى الموروث بكل ما يمنحه من مقومات الاستمرار الاجتماعى.

ولذلك نجد أن المجتمعات الصناعية المتقدمة فى الغرب وخاصة أوربا لا تزال تثبت بوضوح أنها قادرة على مواجهة تحديات التغيير الاجتماعى بفضل الديمقراطية والتراث الحضارى.

ويتحدث د. فؤاد زكريا[٢٤] عن سياسة التعايش السلمى. فيرى أنها تشكل تحدياً جباراً أمام الفكر الاشتراكى. وأوضح دليل على خطورة هذه المسألة أن الآراء منقسمة حولها، داخل المعسكر الاشتراكى إلى ما يزيد عن أربعة اتجاهات يمكن تمييزها بوضوح.

والإشكال الذى يواجهه مبدأ التعايش ذاته والذى يحتم بالتالى إعادة تقدير حدود هذا المبدأ ومدى إمكان استمرار تطبيقه. هو أن فكرة التعايش، التى كان المقصود منها فى الأصل تقليم أظافر المعسكر الرأسمالى عن طريق إشاعة جو سلمى[*] يتنافى مع مصالح الرأسمالية التى لا تزدهر إلا فى جو

يسوده التوتر والعدوان. هذه الفكرة تحولت فى السنوات الأخيرة إلى أداة تخدم المعسكر الرأسمالى.

قوانين الطبيعة عند هوبز وعلاقتها بالسلام[٢٥].

القانون الأول : نشدان السلام ويعتبره هوبز القانون الأساس الذى يحتم على الناس الخروج من حالة الطبيعة ونشدان السلام، وهو قانون يرى البعض أنه يؤدى إلى سعادة أبدية بعد الموت.

القانون الثانى : ينبغى أن يكون لدى الإنسان الرغبة فى السلام عندما يكون الآخرين لديهم نفس الرغبة.

القانون الثالث : ينبغى أن يلتزم الناس بتنفيذ ما يبرمونه من مواثيق Pacts وعهود Covenants فلا يكفى أن يبرم الناس التعهدات والمواثيق، فذلك كله التزام من الداخل In Foro interna أعنى التزاماً أخلاقياً باطنياً يحتاج إلى قوة سياسية تدعمه، ولهذا فإن القانون الثالث يحتم قيام سلطة عليا للإشراف على تنفيذ العهود والمواثيق.

القانون الرابع[٢٦]: ويمكن صياغته على النحو الآتى : لابد أن يقابل المرء إحسان الغير بالإحسان لهم، وإلا اعتبر ذلك جحوداً ونكراناً للمعروف يدفع الناس إلى الندم على فعل الخير، ومن ثم سيظل الناس فى حالة الحرب التى هى عكس القانون الأول من قوانين الطبيعة.

القانون الخامس : من المجاملات الواجبة بين الناس أو ما يمكن أن نسميه بالرقة أو الكياسة Compaisance وهى تعنى أن يجاهد كل إنسان فى أن يوثق بين نفسه والآخرين والقانون الأول (نشدان السلام) من يقبل عليه ويتكيف معه سوف يكون اجتماعى النزعة ويسمى باللاتينية لين الجانب Connodi.

القانون السادس : المعاملة الطبية والتكيف الاجتماعى يحتاجان إلى كلمة ضرورية هى غفران الخطاب وهى نفسها دعوة إلى السلام والمحبة، لأن الغفران والتسامح والعفو والصفح عن الآخرين كلها طرق مختلفة للتعبير عن السلام وهذا هو القانون السادس من قوانين الطبيعة.

القانون السابع: [٢٧] الذى يظهر نتيجة متسقة للقانون السابق الذى يأمرنا بالعفو والتسامح والتجاوز عن أخطاء الناس، لأن الانتقام دون اعتبار لنفع أو اهتمام بإصلاح ليس سوى إلحاق الأذى بالآخرين دون استهداف غاية وهو أمر يضاد العقل.

القانون الثامن[٢٨]**:** الامتناع تماماً عن بذر بذور الكراهية أو غرس الاحتقار، أى لا ينبغى لأى إنسان أن يعلن عن كراهيته لغيره، ولا عن احتقاره لا بالعقل ولا بالكلمة ولا بالإشارة وانتهاك هذا القانون يسمى فى العادة بالإهانة أو الازدراء Contumely.

القانون التاسع : الذى يقول ينبغى على كل إنسان التسليم بأن الطبيعة قد جعلت المساواة بين الناس مسألة أساسية وانتهاك هذا القانون هو ما نسميه بالزهو Pride ونجد الكتاب المقدس يؤكد هذا القانون أيضاً.

ونحن نؤكد أن كل الكتب المقدسة السماوية دعت إلى ذلك وقد حثت على تلك القيمة وهذه المبادئ السامية لأنها كلها منزلة من عند الله يخاطب بها ذلك المخلوق الفريد فى الوجود (الإنسان).

القانون العاشر: يظهر بناءً على القانون الأول الذى يقول فى حالة الدخول فى شروط للسلام، ينبغى ألا يحتفظ إنسان لنفسه بأى حق لا يرضى أن يحتفظ به كل إنسان آخر لنفسه وهذا هو الإنصاف Equity الذى يأمر كل إنسان أن يسمح للآخرين بنفس الحقوق التى يسمح بها لنفسه.

القانون الحادى عشر : من قوانين الطبيعة يقول فيه: لو أن شخصاً وضع فيه الناس ثقتهم يتحكم بين إنسان وآخر، فإن أحد قوانين الطبيعة يحكم عليه بأن يلتزم فى أحكامه مبادئ العدل والمساواة، لأن المرء لو شعر أنه (ظُلم) وأن القضاء لم يكن عادلاً، فإنه ينتهى إلى نتيجة واحدة هى أن الخصومات بين الناس لا يمكن أن تحسم إلا بواسطة الحرب(*) كما أن مراعاة هذا القانون يحقق العدل Justic والإنصاف. Equity ، أما انتهاكه فيعنى المحاباة والجور.

القانون الثانى عشر(٢٩): والأخير، فإذا كان القانون السابق ينص على توزيع العدالة أو على عدالة التوزيع، فإن هوبز يمد هذا القانون إلى أقصى مدى بحيث تسيطر (عدالة التوزيع) لا فى أفعال القضاة فقط، بل فى جميع القوانين المدنية.

هوامش الفصل الحادى عشر

(١) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص٣٩.
(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق : ص٤٠.
(٤) المصدر السابق : ص٤٢.
(٥) المصدر السابق : ص ص٤٠، ٤١.
(٦) ديوى، جون : الحرية والثقافة – مصدر سابق – ص٢٠٩.
(٧) المصدر السابق : نفس الصفحة.
(٨) محمود، زكى نجيب : ثقافتنا فى مواجهة العصر – مصدر سابق – ص٢٢٥.
(٩) المصدر السابق : ص ص٢٢٧، ٢٢٨.
(١٠) المصدر السابق : ص٢٢٩.
(١١) العراقى، عاطف : البحث عن المعقول – مصدر سابق – ص٨٨.
(١٢) المصدر السابق : ص ص٩٠، ٩١.
وأيضاً العراقى، عاطف : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، مصدر سابق – ص٩٩.
(١٣) بابيه، ألبير : دفاع عن العلم – مصدر سابق – ص ص٢٤٢، ٢٤٣.
(١٤) المصدر السابق : ص ص١١٢، ١١٣.
(١٥) قنصوة، صلاح : نظرية القيم فى الفكر المعاصر – مصدر سابق – ص٢١١.
(١٦) عبدالملك، أنور : تغيير العالم – مصدر سابق – ص١٠٦.
(١٧) المصدر السابق : ص ص١٠٦، ١٠٧.
(١٨) تايلور، جورج. ج : عقول المستقبل – مصدر سابق – ص٢٧١.
(١٩) المصدر السابق : نفس الصفحة .
(٢٠) ديوى ، جون : المبادئ الأخلاقية فى التربية – مصدر سابق – ص ص١٣٩، ١٤٠.
(٢١) على، نبيل : العرب وعصر المعلومات – مصدر سابق – ص٣٧.
(٢٢) أمام، أمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية – مصدر سابق – ص٣٦٣.
(٢٣) عبدالملك، أنور : تغيير العالم – مصدر سابق – ص١٠٧.

أنظر أيضاً : زكريا، فؤاد : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة ـ مصدر سابق ـ ص ص١٠٩ : ١١٢.

(٢٤) المصدر السابق : ص ص١١٥ : ١١٨.

(*) هذا من وجهة نظرنا يتزامن ويتوافق مع سياسة (الحياد الإيجابى وعدم الانحياز) الذى نراه منذ سنوات ليست بقليلة تحول إلى الحياد السلبى والانحياز. خاصة عندما سيطر القطب الواحد (أمريكا) مع كافة بلدان العالم وخاصة النامية سيطر بعلمه وتقنياته وسياسته حتى على سياسات المجتمع الدولى كله فقد فرض هيمنته على الجميع والدليل القاطع على ذلك ما يجرى فى لبنان وسوريا وفلسطين ومصر فقد أصبح تحيزه لمن يريد واضح وسافر ضد الشرعية وضد المحكمة الدولية. لأن كل ما سبق إنما يصب فى المصلحة الأمريكية التى تدعى لنفسها ـ بالباطل ـ أنها راعى السلام فى المنطقة بأسرها.

(٢٥) إمام، إمام عبدالفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ـ مصدر سابق ـ ص ص٣٤٦ : ٣٥٢.

(٢٦) المصدر السابق : ص ص٣٥٢ : ٣٥٧.

(٢٧) المصدر السابق : ص ص٣٥٧ : ٣٥٩.

(٢٨) المصدر السابق : ص ص ٣٥٩ : ٣٦١.

(*) وهذا ما نحن عليه الآن من سيطرة القطب الواحد الأمريكى المتغطرس، وعدم التزامه الأخلاقى والعملى تجاه الشعوب، وهذا ما أدى إلى مجموعة من الحروب الواسعة النطاق (والذى استخدم فيها علمه واكتشافاته وأسلحته المدمرة ذات الطابع التكنولوجي الحديث من حيث المادة والتركيب) فى السنوات العشر الأخيرة مما أسفر عنه إبادة جماعية وتشتت الشعوب، بل وطمس هويات كاملة والقضاء على دول بأكملها .. أين أنتِ يا هوبز من كل ما يحدث الآن؟

(٢٩) المصدر السابق : ص ص٣٦١، ٣٦٢.

وللمزيد من الاطلاع على آراء هوبز التنويرية يمكن الرجوع إلى نفس المصدر السابق : ص ص٣٦٥ : ٣٨٦.

للاطلاع على العقد الاجتماعى وقيام الدولة عند هوبز إلى جانب مصادر الصراع بين الشعوب وقد ذكرناه سابقاً من ص ٣٠٦ : ٣١٩.

نتائج البحث

المشكلة : هى طغيان العلم على الأخلاق، بحيث أزال من طريقه كل القوانين الإنسانية. لكى يستكمل المسار، وكأنه موجة عاتية تزيل من أمامها كل شىء، وبحيث أصبح وسيلة للدمار (دمار الإنسان ودمار الأخلاق). وهذه المشكلة تدور حول موضوع العلاقة بين العلم والأخلاق هذا الموضوع الحى، الشائك، المعاصر.

وتشمل نتائج البحث، النتائج التى توصلنا إليها من عرض موضوع هذا البحث، كما تشمل العديد من الاقتراحات والتوصيات والتى نزعم أننا إذا استطعنا تطبيقها عملياً سوف نصل إلى التلاحم الفعلى بين العلم والأخلاق نصائح الجنس البشرى كله all mankind .

١ – إن ما نخوضه اليوم، وما يجب أن نخوضه دائماً، إنما هو معركتنا من أجل القيم الأخلاقية Ethical values فهى بالفعل، الحل الأمثل لكل قضايانا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. فإذا طغت الأخلاق حدث التلاحم الاجتماعى، وزالت الفوارق بين الطبقات (الاقتصاد) وزال التطاحن بين الدول (السياسة) وساد السلام والأمن.

٢ – لذلك كان الحل فى (عملقة الأخلاق) التى افتقدناها كثيراً، وغابت كغيات شمس الشموس لأفلاطون غياب بلا رجعة .. ولكن فى نفس الوقت يجب الأخذ بكل أساليب العلم وتقنياته الحديثة، التى لا غنى عنها لاستمرار الإنسان على كوكب الأرض. فبالعلم تبقى الحياة، كما أن الإنسان يذوب بالتحجر والجمود والتمسك بالتقاليد البالية.

٣ – على العلم أن يعكس الحالة الاجتماعية it reflects Social back ground فالعلم مطلب إنسانى وعقلى، وكلنا نسعى إلى كافة النجاحات العلمية Scientific Successes، فالعلم مكون رئيس من مكونات الحياة، والمعرفة قوة Knowledge is Power كما قال فرنسيس بيكون.

٤ – فى الحقيقة أن العلم – عندنا – لا يؤذى don't hurt فليس العلم سبباً فى الدمار والغناء والحروب واقتراف الآثام، إلا بقدر استخدام الاستخدام الحسن، أو الاستخدام السيء، أى فى مسألة التطبيق application، وهذا يحتاج منا إلى إحياء الحركة الإنسانية humanism فى التطبيقات العلمية وخاصة فيما يتعلق بأخلاق العلماء ودستور الأخلاق العلمى.

٥ – العلم متصف بالاحترام respectful، ولذلك لا يجب أن يكون من ضمن نتائجه الحروب والمجاعات والقضاء على الشعوب، فإن جلال ووقار dignity العلم لا يتفقان مع هذه النتائج اللاإنسانية.

٦ – إذا كانت الحكمة تقول أن العلم القليل خطر a little Science is a dangerous، فإن العلم الكثير (الغير مشروط Conditioned بشروط الواقع الإنسانى) أيضاً خطر، بل خطره – عندنا – يفوق الأول.

٧ – لا ينبغى أن ننسى أن حفظ الذات هو أول نواميس الطبيعة Self-Preservation is the law of nature كما نعرف – وهذا شىء لا يختلف عليه أحد، ولذلك كانت قضية العلم فى علاقته بالذات الإنسانية، وإيجاب المحافظة عليها قضية هامة important praposition فلا ينبغى أن نجعل مما هو أفضل للإنسان (أى العلم) أن نجعل منه أسوأ الأشياء don't make the best become the warst.

٨ – علينا فى البداية أن لا نغلب المذهب المادى Materialism على المذهب الروحانى Spiritualism فكلاهما جزء لا ينجزأ من الإنسان. فإذا كان الإنسان جسد ونفس، فإنه أيضاً مادة (علم) وروح (أخلاق) فيجب أن يسير العلم والأخلاق على قدم المساواه equal footing كما علينا بإيقاظ الضمير العالمى world conscience للاستجابة لهذا المطلب.

٩ – إن التـصور المتعـالى والمثـالى ideal للكـون هـو تـصور مـزدوج dual- purpose رقى علمى ورقى روحى فهذا الكائن المتميز الفريد (الإنسان) من حقه أن يصل إلى هذا المستوى، لأن فى داخله مقومات الترقى والعلو والتمسك بالمثل الأعلى فى الحياة.

١٠ – نحن نتساءل هنا .. إذا كان من خـصائص العلم النزاهة والحيدة وتحجيم الخيال والموضوعية المطلقة. فهل لهذا أثره على الجانب الأخلاقى، الذى يتميز – كما نعرف – بالنسبية وإطلاق العنان للخيال والوجدان والحدس؟

ربما قد يكون هذا صحيحاً – من وجهة نظرنا – ولكن يجب كسر هذا التنافر، والبحث عن تواجد فعلى يلغى الخصومة الفكرية وينقل العلم من قفص الاتهام إلى ساحة البراءة العلمية، فى إطار من الترابطية بين العلم والمثل الأخلاقية.

١١ – يجب أن نضع خريطة للعلم وخريطة للأخلاق، فهل فى استطاعة العقل البشرى عمل هذا؟ نعم، وذلك بوضع كل المكتشفات العلمية الجديدة ضمن منظومة للأخلاق تعرف باسم (النظام القيمى العلمى) أو بمعنى أدق دستور للأخلاق ينطوى على الاستخدام الصحيح والأمثل لكل المخترعات العلمية، التى يجب أن تستخدم فقط من أجل الصحة العالمية – السلام العالمى – مصلحة الإنسانية.

١٢ – يجب أن تنشأ محكمة للقيم لا يؤثر عليها (القضب الواحد الأمريكى) فهل هذا ممكناً؟..

نعم بأن لا يكون لأمريكا صوت فى هذه الهيئة إلا بمقدار عضويتها فى منظمة حقوقية تشمل مجموعة من الأعضاء الدائمين – من كافة الدول – لهم نفس مقدار العضوية، وبالتالى الصوتية على القرارات المصيرية فى حياة الشعوب.

١٣ – خطر الانتشار النووى بقرار دولى يطبق على كافة دول العالم الأول والثالث على السواء .. مع عدم المحاباة لأحد منها، أو عقد صفقات مشبوهة بين دول بعينها لا تبغى أكثر من (التكتل التسليحى) للسيطرة على باقى الشعوب.

١٤ – أننا نسعى إلى السلام. ولكن السلام القائم على الحق والعدل والحرية. فعلينا أن نقتل شرور العالم بالحب والسلام والعلم والأخلاق والمواثيق الدولية.. دعونا نحقق الحلم بالأمن والسلام. وإن لم نستطع فعلينا بالحلم وحده – فمن حقنا أن نحلم – وإن كان الحلم لا يغذى أرواحنا وعقولنا بما تصبو إليه من تطبيق عملى لهذا الحلم بالسلام .. فلولا الأمل لا نفطر الفؤاد Without hope the heart would break.

مراجع البحث

(١) المراجع العربيـة

١- إبراهيم ، زكريا : المشكلة الخلقية – دار مصر للطباعة ط٣ – القاهرة – ١٩٨٠م.

٢- إبراهيم ، زكريا : مشكلة الإنسان – دار مصر للطباعة – د. ت.

٣- ابن أحمودة، محمد : الأنثربولوجيا البنيوية أو من الاختلاف – دار محمد على الحامى – ط١ – تونس – ١٩٨٧م.

٤- أدهم، على : مستقبل العلم لأرنست رينان – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٩٤م.

٥- إسلام، عزمى : مبادئ فلسفة الأخلاق عند جورج مور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٩٤م.

٦- إسماعيل، نازلى : فلسفة القيم – مكتبة سعيد رأفت – القاهرة – ١٩٧٨م.

٧- أشفيتسر، ألبرت : فلسفة الحضارة – ترجمة عبدالرحمن بدوى – دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع – ط٤ – بيروت – ١٩٨٣م.

٨- أصطيف، عبدالنبى : نحن والغرب من صدام الحضارات إلى الشراكة المعرفية – مقالة ضمن مجلة الآداب – العدد ٣، ٤ مارس وأبريل – المجموعة الطباعية – بيروت – ٢٠٠.

٩- الديدى، عبدالفتاح : الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٦م.

١٠- الزايد، محمد : عقل – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – ١٩٨٦م.

١١- السامرائى، إبراهيم : اللغة والحضارة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط١ – بيروت – ١٩٧٧م.

١٢- الطويل، توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – دار المعارف – ط١ – الإسكندرية – ١٩٦٠م.
١٣- الطويل، توفيق : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٨٦م.
١٤- الطويل ، توفيق : مذهب المنفعة العامة – مكتبة النهضة المصرية – ط١ – ١٩٥٣م.
١٥- العراقى، عاطف : البحث عن المعقول – مكتبة الثقافة الدينية – ط١ – ٢٠٠٤م.
١٦- العراقى، عاطف : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٩٨م.
١٧- إمام، إمام عبدالفتاح : توماس هوبز – فيلسوف العقلانية – دار الثقافة للنشر والتوزيع – ١٩٨٥م.
١٨- اليافى، عبدالكريم : الآلية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الثانى – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – ١٩٨٨م.
١٩- اليافى، عبدالكريم : فلسفة العلوم – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الثانى – دار الإنماء العربى – ط١ – بيروت – ١٩٨٨م.
٢٠- أيكن، هنرى : عصر الأيديولوجية – ترجمة فؤاد زكريا – مراجعة عبدالرحمن بدوى – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٦٣م.
٢١- باروت، محمد جمال : الثقافات والحضارات بين الحوار والصراع – مجلة الآداب – العدد ٣، ٤ مارس وأبريل – المجموعة الطباعية – بيروت – ٢٠٠٠م.

٢٢- باشلار، غاستون : العقلانية التطبيقية – ترجمة بسام الهاشم – دار الشئون الثقافية العامة – ط٢ – بغداد – ١٩٨٧م.
٢٣- باشلار، غاستون : الفكر العلمى الجديد – ترجمة عادل العوا – مراجعة عبدالله عبدالدايم – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – ط٢ – بيروت – ١٩٨٣م.
٢٤- باشلار، غاستون : تكوين العقل العلمى – ترجمة خليل أحمد خليل – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – ط٣ – بيروت – ١٩٨٦م.
٢٥- باييه، ألبير : دفاع عن العلم – ترجمة عثمان أمّين – دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابى – القاهرة – ١٩٤٦.
٢٦- بدوى، عبدالرحمن : الأخلاق النظرية – وكالة المطبوعات – ط٢ – الكويت – ١٩٧٦م.
٢٧- بدوى، عبدالرحمن : الموسوعة الفلسفية – جـ١ – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط١ – بيروت – ١٩٨٤م.
٢٨- بلوخ : فلسفة عصر النهضة – دار الحقيقة – ط١ – بيروت – ١٩٨٠م.
٢٩- بيليت ، جان مارى : عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة – ترجمة السيد محمد عثمان – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – سبتمبر – ١٩٩٤م.
٣٠- تايلور، جورج ، ج : عقول المستقبل – ترجمة لطفى نظيم – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – أغسطس – ١٩٨٥م.
٣١- تليمة، عبدالمنعم : مقدمة فى نظرية الأدب – الهيئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة – ١٩٩٧م.

٣٢- تيزيني ، الطيب : صراع الحضارات والثقافات الجديد فى الأيديولوجية العولمية المراوغة – مقالة ضمن مجلة الآداب – العدد ٣، ٤ – مارس وأبريل – المجموعة الطباعية – بيروت – ٢٠٠٠م.
٣٣- خرطبيل، سامى : الوجود والقيمة – دار الطليعة للطباعة والنشر – ط١ – بيروت – ١٩٨٠م.
٣٤- خيرى، محمد : التكنولوجيا والإنسان – مقالة ضمن مجلة الحكمة – العدد الثانى – السنة الثانية – مطابع الثورة العربية – ليبيا – أكتوبر – ١٩٧٧م.
٣٥- دوفينينو، جان : دوركايم – ترجمة مسعود الخوند، سليم مكسور – الهيئة العربية للدراسات والنشر – ط١ – بيروت – ١٩٨٧م.
٣٦- ديبو، رينيه : رؤى العقل – ترجمة فؤاد صروف – المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر – بيروت – ١٩٦٢م.
٣٧- ديوى، جون : البحث عن اليقين – ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى – دار إحياء الكتب العربية – ١٩٦٠م.
٣٨- ديوى، جون : الحرية والثقافة – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٥٥م.
٣٩- ديوى، جون : المبادئ الأخلاقية فى التربية – ترجمة عبدالفتاح هلال – مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى – الدار المصرية للتأليف والترجمة – د.ت.
٤٠- رابح، الصادق : مجتمع المعلومات فى البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم – عالم الفكر – المجلد ٣٦ – المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – يوليو – سبتمبر – ٢٠٠٧م.

٤١- رتشاردز أ. أ : العلم والشعر – ترجمة مصطفى بدوى – مراجعة سهير القلماوى – مكتبة الأنجلو المصرية – د. ت.

٤٢- رووسو، جان جاك : اعترافات جان جاك رووسو – ط١، جـ٢ – ترجمة حلمى مراد – المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع – القاهرة – د. ت.

٤٣- ريشنباخ، هانز : نشأة الفلسفة العلمية – الهيئة العربية للدراسات والنشر – ط٢ – بيروت – ١٩٨٧م.

٤٤- زقزوق ، محمود حمدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة – دار الفكر العربى – ط٣ – القاهرة – ١٩٩٣م.

٤٥- زكريا، فؤاد : آراء نقدية – فى مشكلات الفكر والثقافة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٥م.

٤٦- زكريا، فؤاد : اسبينوزا – دار التنوير للطباعة والنشر – ط٢ – بيروت – ١٩٨٣م.

٤٧- زكريا، فؤاد : الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى – مركز كتب الشرق الأوسط – ط١ – ١٩٥٧م.

٤٨- زكريا، فؤاد : التفكير العلمى – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – ط١ – الإسكندرية – ٢٠٠٤م.

٤٩- زكريا، فؤاد : خطاب إلى العقل العربى – كتاب العربى – الكتاب السابع عشر – مطبعة الكويت – الكويت – ١٩٨٧م.

٥٠- زكريا، فؤاد : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – ط١ – الإسكندرية – ٢٠٠٦م.

٥١- زيادة، معن : حضارة – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – ١٩٨٦م.

٥٢- زيادة، معن : معالم على طريقة تحديث الفكر العربى – عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – ١٩٨٧م.
٥٣- زيدان، محمود : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين – دار النهضة العربية للطباعة والنشر – ط١ – بيروت – ١٩٨٩م.
٥٤- سيدا، عبدالباسط : الوضعية المنطقية والتراث العربى – دار الفارابى – ط١ – بيروت – ١٩٩٠م.
٥٥- سانتيانا، جورج : الإحساس بالجمال – ترجمة محمد مصطفى بدوى – مراجعة زكى نجيب محمود – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ٢٠٠٢م.
٥٦- سعيدان، أحمد سليم : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – نوفمبر – ١٩٨٨م.
٥٧- سيدا، عبدالباسط : الوضعية المنطقية والتراث العربى – دار الفارابى – ط١ – بيروت – ١٩٩٠م.
٥٨- شريط، عبدالباسط : الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون – المؤسسة الوطنية للكتاب – ط٣ – الجزائر – ١٩٨٤م.
٥٩- شريف، نهاد : تأملات فى العلم والثقافة – الهيئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة – ١٩٩٦م.
٦٠- صارجى، بشارة : تطور – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – ١٩٨٦م.

٦١- صالح، رشيد الحاج : المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية – بحث سوسيولوجى فى ماهية العلم – عالم الفكر – المجلد ٣٦ – المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – يوليو – سبتمبر – ٢٠٠٧م.

٦٢- صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ١ – دار الكتاب اللبنانى – طـ١ – بيروت – ١٩٧١م.

٦٣- صليبا، جميل : المعجم الفلسفى – جـ٢ – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – ١٩٧٩م.

٦٤- طرابيشى، جورج : معجم الفلاسفة – دار الطليعة – للطباعة والنشر – طـ١ – بيروت – ١٩٨٧م.

٦٥- عبدالملك، أنور : تغيير العالم – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – ١٩٨٥م.

٦٦- على، نبيل : العرب وعصر المعلومات – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – أبريل – ١٩٩٤م.

٦٧- عياشى، منذر : الوحدة المبدئية وتهجية الحرف الناقص – مقالة ضمن مجلة الآداب – العدد ٣ – ٤ – مارس وأبريل – المجموعة الطباعية – بيروت – ٢٠٠٠م.

٦٨- غارودى، روجيه : النظرية المادية فى المعرفة – ترجمة إبراهيم قريط – دار دمشق للطباعة والنشر – د. ت.

٦٩- فلوجل، جون كارل : الإنسان والأخلاق والمجتمع – جـ٢ – مراجعة سعد الغزالى – ترجمة أمين مرسى قنديل – دار الفكر العربى – القاهرة – ١٩٦٦م.

٧٠- قرني، عزت : الإبداع الفلسفي وشروطه – مجلة فصول – المجلد٦ العدد ٤ – الهيئة المصرية العامة للكتاب – يوليو – أغسطس – سبتمبر – ١٩٨٦م.
٧١- قنصوه، صلاح : نظرية القيم في الفكر المعاصر – دار التنوير – للطباعة والنشر – ط٢ – بيروت – ١٩٨٤م.
٧٢- كوشي، عمر : ميتافيزيقا التمركز على الذات – مقالة ضمن مجلة الآداب – العدد ٣ – ٤ – المجموعة الطباعية – بيروت – ٢٠٠٠م.
٧٣- متس، رودلف : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام – جـ١ – ترجمة فؤاد زكريا – مراجعة زكي نجيب محمود – دار النهضة – القاهرة – ١٩٦٣م.
٧٤- متس، رودلف : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام – جـ٢ – ترجمة فؤاد زكريا – مراجعة زكي نجيب محمود – دار النهضة – القاهرة – ١٩٦٧م.
٧٥- محمود، زكي نجيب : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري – دار الشروق – ط٤ – بيروت – ١٩٨٧م.
٧٦- محمود، زكي نجيب : ثقافتنا في مواجهة العصر – دار الشروق – ط٤ – بيروت – ١٩٨٩م.
٧٧- محمود، زكي نجيب : قشور ولباب – دار الشروق – بيروت – ١٩٨٨م.
٧٨- مورلابيه، فرانسيس & كولينز، جوزيف & كينلي، ديفيد : أمريكا وصناعة الجوع – ترجمة حسن أبو بكر – دار الفكر للدراسات والتوزيع – ط١ – القاهرة – ١٩٨٦م.
٧٩- موي، بول : المنطق وفلسفة العلوم – ترجمة فؤاد زكريا – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – ١٩٨٨م.

(٢) المراجع الأجنبية(*)

لمزيد من الإيضاح والشرح والتفصيل يمكن الرجوع إلى المراجع الآتية.

1- Abdalla, Ismail. Images of the Arab future, london. 1983.

2- Abdel-Malek, A.: Social Dialectics 1 : civilization and Social theory, London. 1981.

3- Ayer. A.J : the Problem of knowledge. Penguin Edition Middlesex, London, 1957.

4- Bernal. J.D.: Science in history – 4 vols 3red, ed – Pelican 1969.

5- Bogart, E.: Economic history of Europe, London. 1942(*).

تاريخ أوربا الاقتصادى فى الفترة ١٧٦٠ – ١٩٣٩ أى منذ الانقلاب الصناعى حتى الحرب العالمية الثانية.

6- Bossenbroak, W.: Development of Contemparary civilization, New York 1940(*).

يتحدث عن التطور الذى طرأ على المدنية الأوربية منذ عهد الانقلاب الصناعى فى شتى مظاهر الحياة، وخاصة المظهر الاقتصادى.

7- Boyeman, A.B.: the causes of wars, london. 1983.

8- Bradley, F. H: Ethical studies. 1927.

(*) يلاحظ أن المراجع المنتهية بالعلامة (*) من أهم المراجع التى استند إليها د. فؤاد زكريا فى كتابه الهـام جداً الإنسان والحضارة فى المجتمع الصناعى.

9- Broad, C.D.: the mind and its place in nature, london, 1925.

10- Bronawski, J.: Science and human values, london, Hut clinson.

11- Bronawski : the common sense of Science. Pelican 1960.

12- Brookes, B.C: Information technology and the science of information, in R.N. oddy, ed – information retrieval research. Butter worths. 1981.

13- Carnap, R : Psychology in physical languge, tran – by George Schich, in Logical Positivism, A. J. Ayer – ed. The Free, New york. 1996.

14- De lacy O'Leary : The Arabic thought and its Place in the history, kegan and Paul. Td, 1939.

15- Eyre, E., (editor) : European civilization, its origin and development, london, 1937(*).

هى موسوعة جامعة تبحث فى تطور المدنية الأوربية ويتناول الجزء الخاص منها بحث الجانب الاقتصادى من هذه المدنية بأقلام باحثين مختلفين.

16- Hanson, N.R. : Patterns of discovery, Cambridge u.P. 1958.

17- Hayek, F.: the road to serfdom. Chicago. 1944(*).

هذا الكتاب يحمل على كل مذاهب التخطيط الاقتصادى والاجتماعى ويدافع عن مذهب (الحرية المطلقة) فى صورته الكلاسيكية وعن الصورة القديمة للرأسمالية.

18- Haward, M.: The causes of wars, London, 1983.

19- Johan, A. Oesterle : Ethics, the introduction to moral Science. Prentice Hali. Inc. England Cliffs, New York. 1957.

20- Kayses, R.: Spinoza, Portrait of Spirital Hero (New York philosophical library. 1946.

21- Lenin, V.I.: Selected works. Vol 2 – progress Publisher, Masco. 1967.

22- Lucas, H.S: Ashort histary of civilization, New York – 1953(*).

الكتاب تاريخ موجز للمدنية فى كافة مراحلها القديمة والحديثة، وهو من أقيم الكتب في الموضوع وفيه آراء جديدة حول تأثير تطورات الصنعة الفنية فى المدنية .

23- Makenzi, J.: Amanual of ethics, London university tutoridal press, 1950.

24- Mushakoje, k.: Sociological implication of the Tradition and change in developing countries, ad. dressed to the meeting of oic. 1985.

25- O'Brien, R.C. ed.: information, Ecomomics and Power, London. 1993.

26- Popper, Karl: the logic of scientific discovery. New York. Basic books 1959.

27- Robertson, J. M.: Ashort history of morals. 1920.

28- Rose, H & Rose, S. : Science and Socirty, Pelican, 1971.

29- Roulicyek, paul : Ethical Values in the age of Science, Cambridge university, Press. 1969.

30- Stark : The history of Economics in its relation. To Social development, london. 1944(*).

يفيد فى بحث المذاهب الاقتصادية مع المقارنة بينها.

31- Toulmin, S.: the philosophy of Science, Hutchinson's university library, 1953.

32- Waston, A.: Diplomacy, London. 1982.

33- Woodward, k, ed.: the myths of information technology and Post- industrial culture, Madison. 1980.

34- Yazdain, M. : Creativity in men and Machines in S.B. torrance, ed. The Ellis Harwood limited. 1984.

الفهـرس

الموضــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع



الفلسفة الخلقية والعلم
نظرة نقدية
دكتور
سناء خضر



Bibliotheca Alexandrina
12400429